LE TRAITÉ
DU TATHĀGATAGARBHA
DE BU STON RIN CHEN GRUB



PUBLICATIONS
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

VOLUME LXXXVIII

LE TRAITÉ DU TATHĀGATAGARBHA DE BU STON RIN CHEN GRUB

TRADUCTION

DU

De bžin gšegs pa'i sñiṅ po gsal žiṅ mdzes par byed pa'i rgyan

PAR

DAVID SEYFORT RUEGG



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS
1973

Dépositaire: Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, PARIS (6e)

AVANT-PROPOS

Le traité de Bu.ston.Rin.chen.grub traduit et commenté dans le présent travail consiste en grande partie en un recueil de textes canoniques relatifs au *tathāgatagarbha* et tirés surtout des Sūtra du Mahāyāna. Le *mDzes rgyan* constitue ainsi un complément précieux au traitement scolastique de la théorie qu'on trouve dans les Śāstra, et que nous avons étudié dans notre *Théorie du tathāgatagarbha et du gotra: Études sur la sotériologie et la gnoséologie du bouddhisme* (Publications de l'École française d'Extrême-Orient, volume LXX, Paris, 1969).

Composé au milieu du XIVe siècle par un docteur tibétain qui fut aussi l'un des principaux éditeurs des deux collections de textes canoniques bouddhiques en traduction tibétaine que sont le bKa'.'gyur et le bsTan.'gyur, le *mDzes rgyan* met donc à notre disposition un recueil de textes faisant autorité pour la théorie scripturaire du *tathāgatagarbha* ; bien entendu, il ne s'agit que d'un choix de textes, car les passages canoniques traitant du *tathāgatagarbha* sont très nombreux et auraient rempli un ouvrage beaucoup plus étendu que le *mDzes rgyan*, mais l'anthologie constituée par Bu.ston n'en fournit pas moins une collection fort utile de textes scripturaires sur ce thème.

Pour ce qui est de la présente traduction, ce sont les versions des textes canoniques telles qu'on les trouve reproduites dans le *mDzes rgyan* qui ont été traduites ici ; car il s'agit en premier lieu de connaître, dans la mesure du possible, une version tibétaine de ces textes canoniques, perdus pour la plupart dans leurs versions indiennes originelles, qui était courante au Tibet plusieurs siècles avant la publication des éditions actuelles bu bKa'.'gyur et du bsTan.'gyur, et de comprendre l'interprétation qu'en a donné Bu.ston. (Il faut pourtant noter que l'édition du *mDzes rgyan* utilisée pour le présent travail, et qui est la seule accessible, date du XXe siècle.) Ainsi, dans les notes on a signalé des cas où la version tibétaine d'un texte cité dans le *mDzes rgyan* présente des différences d'importance doctrinale par rapport à la version correspondante des éditions actuelles du bKa'.'gyur ou du bsTan.'gyur (les circonsconstances nous ont obligé d'utiliser surtout l'édition de lHa.sa du bKa'.'gyur et l'édition de Pékin du bsTan.'gyur, sauf dans quelques passages présentant une importance

théorique toute particulière, pour lesquels d'autres éditions du canon tibétain ont pu être consultées). La comparaison des versions contenues dans le *mDzes rgyan* avec celles du bKa'. 'gyur et du bsTan. 'gyur permet par ailleurs des constatations intéressantes concernant la formation de ces deux collections. En outre, lorsqu'il est accessible l'original sanskrit des passages cités par Bu. ston est reproduit en note. D'autre part, dans l'Introduction on a discuté quelques passages où les différences entre les versions connues revêtent une importance fondamentale pour l'interprétation de toute la théorie du *tathāgatagarbha*.

Lorsqu'un terme technique désignant une notion d'intérêt philosophique et religieux figure dans le *mDzes rgyan*, l'équivalent sanskrit usuel du vocable tibétain est indiqué quand il est établi avec assez de certitude ; dans certains cas cependant, et surtout s'il existe plusieurs équivalents reconnus qui sont plus ou moins synonymes, l'équivalent peut être approximatif et est alors indiqué sous toute réserve vu qu'un terme synonyme aurait à la rigueur pu figurer à sa place. Pourtant, quand il s'agit de synonymes, il semble que l'équivalent employé doive en tout cas valoir quant au sens. Les termes sanskrits ont été ainsi employés dans la traduction de préférence aux termes tibétains parce que, en règle générale, le sanskrit doit sans doute être considéré comme la *lingua franca* des études mahāyānistes. Notre choix, commandé qu'il est par des considérations d'ordre pratique, ne doit naturellement pas être entendu comme mettant en question la spécificité des formes extra-indiennes du bouddhisme.

On verra que les interprétations proposées par Bu. ston soulèvent parfois des problèmes délicats d'ordre philologique et philosophique, et que leur auteur n'a peut-être pas toujours réussi à fournir une exégèse satisfaisante des passages les plus obscurs et les plus difficiles. C'est probablement le cas pour la question assez complexe de la relation entre le *tathāgatagarbha*, le *tathāgatadhātu* et le *prakṛtisthagotra* et de leur statut par rapport aux niveaux causal *(gži)* et résultant *('bras bu)*. Mais pour l'historien du bouddhisme l'intérêt de l'ouvrage de Bu. ston n'en est pas nécessairement diminué ; car son importance réside précisément dans le fait qu'il peut ainsi témoigner de l'état des doctrines au Tibet au XIVe siècle, à une époque où les Tibétains, qui venaient d'avoir mis à leur disposition, sous la forme du bKa'. 'gyur et du bsTan. 'gyur, un corpus des textes canoniques du bouddhisme, étaient en mesure de tenter des interprétations systématiques et compréhensives de la vaste littérature bouddhique. Et ces essais ont alors préparé la voie pour les grandes sommes élaborées dans les écoles des rÑiṅ. ma. pa, des bKa'. brgyud. pa, des Sa. skya. pa, des Jo. naṅ. pa et des dGe. lugs. pa. L'œuvre de Bu. ston marque l'un des grands points de départ de ce remarquable et puissant mouvement philosophique et religieux, qui est un des sommets dans l'histoire du bouddhisme aussi bien que de la pensée de l'humanité. En même

temps, par le choix de textes classiques qu'il a fait, Bu.ston a rendu d'accès plus facile l'enseignement des Sūtra.

Je tiens à exprimer ici ma gratitude à tous, maîtres et amis *kalyāṇamitra*, qui m'ont aidé dans la préparation de ce livre consistant pour l'essentiel en un travail fait il y a une dizaine d'années dans l'Himālaya.

D. S. R.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AAĀ : *Abhisamayālaṃkārālokā* de Haribhadra (S, éditions de U. Wogihara et de P. L. Vaidya).
AMS : *Aṅgulimālīyasūtra* (H).
BBh : *Bodhisattvabhūmi* attribuée à Asaṅga (S, éditions de U. Wogihara et N. Dutt).
BuCh : *bDe bar gśegs pa'i bstan pa'i gsal byed chos kyi 'byuṅ gnas gsuṅ rab rin po che'i mdzod*, de Bu.ston.Rin.chen.grub (édition de lHa.sa).
DṄ : *Deb ther sṅon po*, de 'Gos.lo.tsā.ba.gŽon.nu.dpal (1392-1481).
DzG : *De bžin gśegs pa'i sñiṅ po gsal žiṅ mdzes par byed pa'i rgyan* (dit aussi *bDe gśegs sñiṅ po gsal ba'i rgyan* ou *bDe sñiṅ mdzes rgyan*), de Bu.ston.Rin.chen.grub (édition de lHa.sa).
GhV : *Ghanavyūha* (P).
KD : gSuṅ.'bum de Kloṅ.rdol.bla.ma.Ṅag.dbaṅ.blo.bzaṅ (1719-1794) (édition de lHa.sa).
LAS : *Laṅkāvatārasūtra* (S, édition de B. Nanjō).
MAV : *Madhyāntavibhāga* attribué à Maitreyanātha (S, édition de G. N. Nagao, avec le *Bhāṣya* de Vasubandhu ; cf. S. Yamaguchi, éd. de la *Ṭīkā* de Sthiramati).
MBhS : *Mahābherīsūtra* (H).
MMK : *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna (S, édition de L. de La Vallée Poussin).
MMS : *Mahāmeghasūtra* (H).
MPNS[1] : *Mahāparinirvāṇasūtra*, version tibétaine traduite du sanskrit (H).
MPNS[2] : *Mahāparinirvāṇasūtra*, version tibétaine traduite du chinois (H).
MS : *Mahāyānasaṃgraha* d'Asaṅga (Ti, édition de É. Lamotte).
MSA : *Mahāyānasūtrālaṃkāra* attribué à Maitreyanātha (S, édition de S. Lévi, avec le *Bhāṣya* attribué tantôt à Asaṅga et tantôt à Vasubandhu).
RGV : *Ratnagotravibhāga-Mahāyānottaratantraśāstra* (S édité par E. H. Johnston).

RGVV : *Ratnagotravibhāga-Vyākhyā* (commentaire du *RGV*, attribué à Asaṅga).

RGV Dar ṭīk : *Theg pa chen po rgyud bla ma'i ṭīkka*, de rGyal.tshab. Dar.ma.rin.chen (1364-1432) (édition de lHa.sa).

RGV Ṭīk blo : *Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos 'grel pa daṅ bcas pa'i dka' 'grel gnad kyi zla 'od*, de Paṇ.chen.bSod. nams.grags.pa (1478-1554).

ŚMDSS : *Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra* (H).

TGS : *Tathāgatagarbhasūtra* (H).

ThG : *Grub mtha' šel gyi me loṅ*, de Thu'u.bkvan.Blo.bzaṅ. chos.kyi.ñi.ma (1737-1802) (éd. de lHa.sa).

YG : *De bžin gšegs pa'i sñiṅ po gsal žiṅ mdzes par byed pa'i rgyan gyi rgyan mkhas pa'i yid 'phrog (Yaṅ rgyan)*, de sGra.tshad.pa.Rin.chen.rnam.rgyal (1318-1388) (édition de lHa.sa).

C : Édition de Co.ne.
Ch : Chinois.
D : Édition de sDe.dge.
H : Édition de lHa.sa.
K : bKa'.'gyur.
N : Édition de sNar.thaṅ.
P : Édition de Pékin.
S : Sanskrit.
T : bsTan.'gyur.
Ti : Tibétain.

INTRODUCTION

Le *mDzes rgyan*

Le *mDzes rgyan* de Bu.ston.Rin.chen.grub (1290-1364) est un recueil de textes canoniques traitant d'un enseignement caractéristique d'un groupe d'écritures mahāyānistes qui, selon une classification traditionnelle remontant aux Sūtra eux-mêmes, font partie du troisième et dernier Cycle de la prédication du Buddha : la doctrine de l'Embryon Essentiel — ou de l'Essence — de *tathāgata (tathāgatagarbha = de bžin gšegs pa'i sñiṅ po)* existant chez tous les êtres animés sans exception[1].

Deux siècles avant Bu.ston les docteurs tibétains avaient déjà commencé à composer des commentaires du Śāstra fondamental sur cette doctrine : le *Ratnagotravibhāga-Mahāyānottaratantra (Uttaratantra)* attribué à Maitreya et son commentaire, la « Vyākhyā », attribué à Asaṅga. Le plus célèbre parmi les premiers commentateurs tibétains est sans doute rÑog.Blo.ldan.šes.rab (1059-1109), qui a aussi traduit, avec son maître kāśmīrien Sajjana, la version tibétaine de ce traité conservée dans le bsTan.'gyur ; sa traduction et son commentaire remontent donc à la première période de la Nouvelle Diffusion *(phyi dar)* du bouddhisme au Tibet[2]. Sa.skya.paṇḍi.ta. Kun.dga'.rygal.mtshan (1182-1251) a aussi consacré à cette doctrine une section du premier chapitre de son *sDom gsum rab dbye* traitant de la Base *(gži)* de l'Éveil qui s'obtient par la pratique du Chemin du perfectionnement spirituel. Mais le *mDzes rgyan* de Bu.ston terminé en 1359 paraît bien être le premier traité tibétain conservé

(1) Le *bDe gšegs sñiṅ po gsal ba'i rgyan* ou *De bžin gšegs pa'i sñiṅ po gsal žiṅ mdzes par byed pa'i rgyan* (= *mDzes rgyan*) se trouve dans le bKa'.'bum de Bu.ston au tome va (édition de lHa.sa). Cf. sGra.tshad.pa.Rin.chen.rnam.rgyal, *Bu ston rnam thar*, f. 34b (et notre *Life of Bu ston Rin po che* [Rome, 1966], p. 152).

Sur les trois cycles *('khor lo = cakra)* de la prédication du Buddha v. *BuCh*, f. 13a (traduction d'Obermiller, I, p. 30) ; mKhas.grub.rje, *rGyud sde spyi rnam*, f. 8b et suiv. ; et *infra*, p. 12 note 4 et p. 69 note 4 ; voir aussi notre *Théorie du tathāgatagarbha et du gotra* (Paris, 1969), p. 32, 55 et suiv. ; Le *Dharmadhātustava* de Nāgārjuna, in *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (Paris, 1971), p. 449 et suiv.

(2) Sur les traductions tibétaines du *RGV*, v. *DÑ*, cha, f. 10b ; *Théorie*, p. 35-37.

qui est entièrement consacré à l'étude des textes canoniques relatifs à la théorie du *tathāgatagarbha* et à quelques doctrines apparentées[1].

Notre texte se compose d'une part de citations, souvent étendues, tirées des Sūtra constituant le fondement scripturaire de cette doctrine et de quelques commentaires, et de l'autre d'explications dues à Bu.ston lui-même. Le *mDzes rgyan* fait ainsi pendant au Commentaire du *RGV* attribué à Ārya Asaṅga.

Outre le *mDzes rgyan* Bu.ston a composé une brève analyse du contenu du *Tathāgatagarbhasūtra* nommée *De bžin gšegs pa'i sñiṅ po'i bsdus don rin po che'i gser gyi lde mig*. Cet ouvrage, qui ne contient pas de discussion de la théorie proprement dite du *tathāgatagarbha*, indique la division en rubriques de ce Sūtra et met ses sections en rapport avec les étapes du Chemin[2].

Le fait que le *mDzes rgyan* soit ainsi sinon la toute première, du moins la plus ancienne discussion tibétaine généralement connue des problèmes exégétiques entourant la doctrine du *tathāgatagarbha* s'explique vraisemblablement par un événement important dans l'histoire du bouddhisme au Tibet : la diffusion plus large des doctrines de l'école des Jo.naṅ.pa qui eurent un très grand retentissement parmi les docteurs puisqu'elles ne sont pas sans rappeler quelques notions du Sāṃkhya et du Vedānta critiquées par la majorité des écoles bouddhistes[3]. En effet, encore que des Jo.naṅ.pa — ainsi que des maîtres proto-jo.naṅ.pa cònnus pour avoir soutenu des doctrines caractéristiques de l'école jo.naṅ.pa même avant la fondation, par Thugs.rje.brtson.'grus (1243-1313), de son monastère principal à Jo.mo.naṅ, centre dont l'école tire son nom[4] — fussent connus au Tibet déjà avant l'époque où vécut Bu.ston, les traités fondamentaux de l'école ne furent composés que dans la première

(1) Le *DzG* est en tout cas le premier traité mentionné dans les listes des discussions critiques de la doctrine du *tathāgatagarbha* dressées par Kloṅ.rdol.bla.ma (*KD*, ta, f. 14b-15a, traduit in *Pratidānam* [Mélanges Kuiper, La Haye, 1968], p. 508) et par Thu'u.bkvan. Blo.bzaṅ.chos.kyi.ñi.ma dans le chapitre du *ThG* consacré aux Jo.naṅ.pa (traduit in *JAOS* 83 [1963], p. 88-89). A.khu.rin.po.che.Šes.rab.rgya.mtsho (1803-1875) mentionne dans son *dPe rgyun dkon pa 'ga' žig gi tho yig* plusieurs traités sur le même sujet dont aucun n'est antérieur au *DzG* (v. Lokesh Chandra, *Materials for a History of Tibetan Literature*, III, [New Delhi, 1963], nos 11544-7 et 11381-3). Mais il y a bien entendu des commentaires tibétains plus anciens du *RGV*, notamment ceux de rÑog.lo.tsā.ba. Blo.ldan.šes.rab et de son contemporain gZu.dGa'.ba'i.rdo.rje (v. *op. cit.*, nos 11316 et 11338 ; cf. aussi no 11339).

(2) Ce traité en 5 folios se trouve dans le bKa'.'bum au tome dza. — 'Phags.pa (1235-1280) composa un traité semblable intitulé *sÑiṅ po'i sdom* (gSuṅ 'bum, ba, f. 230a-231a).

(3) Sur l'histoire et les doctrines de l'école des Jo.naṅ.pa voir le chapitre qui leur est consacré par Thu'u.bkvan.Blo.bzan.chos.kyi.ñi.ma dans le *ThG*. Cf. *JAOS* 83 [1963], p. 73-91). Voir aussi mKhas.grub.rje, *rGyud sde spyi rnam*, f. 10b-12b, et Kloṅ.rdol.bla.ma, *KD*, ta, f. 14b-15a (cf. *Pratidānam*, p. 500 et suiv.).

(4) Sur la préhistoire de l'école avant son établissement à Jo.mo.naṅ, v. *ThG* (chapitre sur les Jo.naṅ.pa) (cf. *JAOS* 83, p. 80 et suiv.).

moitié du XIV[e] siècle par Dol.bu.pa Šes.rab.rgyal.mtshan (1292-1361). C'est donc grâce à ce docteur que les enseignements d'une école composée au début surtout d'anachorètes et de Yogin furent présentés pour la première fois sous une forme scolastique qui leur assura une très grande notoriété et rendit possible du même coup leur discussion critique ; et Dol.bu.pa devint ainsi le maître le plus célèbre des Jo.naṅ.pa en tant qu'école philosophique constituée[1]. Cette circonstance explique probablement le fait que, lorsque la théorie du *tathāgatagarbha* fut discutée (il est vrai plus succinctement) un siècle environ avant Bu.ston par Sa.skya.paṇḍi.ta, celui-ci ne fit pas d'allusion explicite aux Jo.naṅ.pa dans la section afférente de son *sDom gsum rab dbye*, bien qu'il y combattît une interprétation aberrante de cette théorie soutenue par une école tibétaine qui aurait subi l'influence du « Sāṃkhya ». En conséquence, quoiqu'il soit possible que l'école non identifiée critiquée par Sa.skya.paṇḍi.ta fût effectivement un précurseur des Jo.naṅ.pa, il semble qu'à l'époque où vécut ce docteur ces derniers ne fussent pas très bien connus en tant qu'école constituée[2].

Les Jo.naṅ.pa ont soutenu une version très particulière de la doctrine du *tathāgatagarbha*, qu'ils ont interprété dans un sens ontologique qu'on pourrait qualifier de quasi substantialiste ; et comme cette interprétation est très étroitement liée à leur théorie fondamentale du « Vide de l'hétérogène » *(gžan stoṅ)*, ils ont enseigné l'existence d'un Absolu apparemment substantiel qui est Vide *(śūnya)* de tout facteur relatif et hétérogène sans être pour autant Vide d'être propre et de certaines qualités inséparables de Sens absolu *(pāramārthika)*[3]. De plus, suivant cette école, le *tathāgatagarbha* est l'Absolu

(1) V. *ThG*, f. 4a-b (*JAOS* 83, p. 83) pour un bref résumé du *Ri chos Ñes don rgya mtsho* de Dol.bu.pa.

(2) On sait que les Jo.naṅ.pa eurent des relations (institutionnelles sinon doctrinales) étroites avec les Sa.skya.pa au plus tard à l'époque de 'Phags.pa (1235-1280) et de Thugs.rje.brtson.'grus ; v. par exemple le *Kha skoṅ* du *Ṅor pa chos 'byuṅ*, f. 148 'og ma (cité *JAOS* 83, p. 91).

On pourrait à la rigueur supposer que Sa.skya.paṇḍi.ta a procédé comme Bu.ston devait le faire plus tard (voir ci-dessous, p. 5), et qu'il n'a pas mentionné les Jo.naṅ.pa même quand il les visait, car les Jo.naṅ.pa ont préconisé une théorie du *don dam pa'i dge ba* qui est proche de la théorie combattue par Sa.skya.paṇḍi.ta. (L'enseignement sur lequel cette notion se fonde figure pourtant déjà dans le *Ghanavyūha ;* cf. Dol.bu.pa, *Ṅes don rgya mtsho*, f. 8b-9a ; Ña.dbon, *Yid kyi mun sel*, I, f. 237b-238b [cf. *Théorie*, p. 140] ; *YG*, f. 8a, 19a [*infra*, p. 35] ; voir aussi *LAS*, Sagāthaka, v. 746, 750 et 420 [cf. *DzG*, f. 12a] et *ŚMDSS*, f. 449b [*infra*, p. 48 note 3]). Dans l'état actuel de nos connaissances il semble qu'il faille suivre Thu'u.bkvan Rin.po.che, qui estime qu'à l'époque où vécut Sa.skya.paṇḍi.ta les Jo.naṅ.pa n'étaient pas encore bien connus en tant qu'école constituée. Du reste, lorsque Sa.skya.paṇḍi.ta mourut, le futur maître Jo.naṅ.pa Thugs.rje.brtson.'grus, le fondateur du centre de Jo.mo.naṅ, n'était âgé que d'environ huit ans.

(3) Le terme de *gžan stoṅ* est une abréviation de l'expression *chos gžan gyis stoṅ pa* (v. *DzG*, f. 26b5, 26a6, b5) « Vide d'autres *dharma* [différents] » (et aussi, dans *DzG*, f. 26a6, de l'expression *chos gžan med pa'i stoṅ pa* « Vide consistant en l'inexistence d'autres *dharma* [différents] »). Ce qui est Vide d'autres *dharma* est la Réalité absolue envisagée

immanent sur le plan empirique de l'être animé *(sems can = sattva)*, ce dernier étant lié au cycle des existences *(saṃsāra)* par des souillures *(kleśa)* qui sont purement adventices *(āgantuka)*. Dans la doctrine des Jo.naṅ.pa le *tathāgatagarbha* figure donc comme une sorte d'entéléchie permanente *(nitya)*, stable *(dhruva)* et éternelle *(śāśvata)* puisqu'il représente la bouddhaté (*buddhatā*, *tathāgatatva*, etc.) existant naturellement et spontanément *(raṅ chas su yod pa)* dès l'origine chez tous les êtres animés[1].

En somme, comme Dol.bu.pa et Bu.ston furent des contemporains, le *mDzes rgyan* a des chances d'être une des toutes premières répliques faites par les Mādhyamika orthodoxes à la théorie du *tathāgatagarbha* et du *gžan stoṅ* soutenue par les Jo.naṅ.pa, qui étaient des avocats d'un « Grand Madhyamaka » *(dbu ma chen po)* harmonisant le Madhyamaka et le Vijñaptimātra[2]. Et il est donc probable que le *mDzes rgyan* fut en même temps un des premiers traitements détaillés et indépendants écrits au Tibet sur le *tathāgatagarbha*, car en faisant de cette théorie un des thèmes les plus controversés parmi les docteurs tibétains les Jo.naṅ.pa l'ont placée au premier rang de l'actualité[3].

ici comme une entité qui, bien que Vide de toutes les choses qui sont hétérogènes et séparables *(vinirbhāga)* et qui sont donc relatives et composées *(saṃskṛta)*, n'est pas Vide des *dharma* homogènes et inséparables *(avinirbhāga)* qui sont *asaṃskṛta*. Selon la théorie du *gžan stoṅ*, la Réalité absolue n'est donc pas Vide d'être propre *(svabhāvaśūnya = raṅ stoṅ)*; et il s'ensuit, selon la théorie des Jo.naṅ.pa, que le *gžan stoṅ* s'oppose au *raṅ stoṅ* des Prāsaṅgika-Mādhyamika. Le terme de *gžan stoṅ* correspond aussi à *gžan gyi ṅo bos stoṅ pa ñid* par opposition à *raṅ gi ṅo bos stoṅ po ñid* « Vacuité d'être propre » (v. Go rams pa, *lTa ba'i šan 'byed*, f. 1). Voir aussi ci-dessous, p. 5-6.

Par ailleurs, selon les Jo.naṅ.pa, le *pariniṣpanna* absolu est Vide *(śūnya)* du *paratantra* aussi bien que du *parikalpita* irréel et aussi inexistant que la corne du lièvre, la fleur du ciel, le fils de la femme stérile, etc. (cf. *infra*, p. 121 note 4). V. Dol.bu.pa, *Ṅes don rgya mtsho;* et *YG*, f. 5b, 11b ; cf. mKhas.grub.rje, *rGyud sde spyi rnam*, f. 11b-12a (traduit dans *Pratidānam*, p. 503-505) ; *JAOS* 83, p. 74 ; et *Théorie*, p. 325-326, 344.

(1) Les principales sources canoniques de cette doctrine des Jo.naṅ.pa sont énumérées dans le *ThG*, f. 5a (traduit dans *JAOS* 83, p. 83) ; il s'agit des « Sūtra traitant du *garbha* » *(sñiṅ po'i mdo)*. D'autres listes, avec des différences dans les noms des sources, sont données par mKhas.grub.rje, *sToṅ thun chen mo*, f. 33a-b (cf. f. 196b) ; Go.rams.pa. bSod.nams.seṅ.ge, *sDom gsum rab dbye'i kha skoṅ*, f. 7b ; Guṅ.thaṅ.dKon.mchog. bsTan.pa'i.sgron.me, *Draṅ ṅes rnam 'byed kyi dka' 'grel*, f. 153b, et *Phar phyin mchan 'grel*, f. 51b-52a. — Dans son *rGyud sde spyi rnam* (f. 11a-12a), mKhas.grub.rje donne une liste des sources de la doctrine Jo.naṅ.pa qui inclut le *Saṃdhinirmocanasūtra;* mais il montre qu'il existe une différence fondamentale entre ce Sūtra et les autres Sūtra sur lesquels les Jo.naṅ.pa se sont surtout appuyés (v. *Pratidānam*, p. 502 et suiv.). — Voir aussi ci-dessous, p. 7, note 1.

(2) V. *JAOS* 83 (1963), p. 89 n. 78 ; *Théorie*, p. 61 n. 2, 139, 140 n. 6.

(3) Voir ci-dessus, p. 2, note 1.

Dans sa Vie de Bu.ston, sGra.tshad.pa ne donne que des renseignements généraux sur les circonstances de la composition du *DzG*. Sans mentionner explicitement les Jo.naṅ.pa, il rapporte que ce traité fut écrit par Bu.ston afin de démontrer que les Sūtra faisant allusion à l'existence dans les *sattva* du *tathāgatagarbha* caractérisé (*mtshan ñid pa = lākṣaṇika;* v. *infra*, p. 27 et note 1) sont des textes de sens indirect *(draṅ don = neyārtha)*, car le *tathāgatagarbha* est identifié au *dharmakāya* (v. *infra*, p. 35 et suiv.). sGra.tshad.pa ajoute que Bu.ston développa sa doctrine du *tathāgatagarbha* surtout à

Il est remarquable dans ces conditions que le *mDzes rgyan* ne renferme aucune allusion explicite à Dol.bu.pa ou à l'école des Jo.naṅ.pa en général. On peut expliquer le silence de Bu.ston — qui, vu ce qui vient d'être dit, est encore plus remarquable que celui de Sa.skya.paṇḍi.ta — en faisant valoir que, à la seule exception de rṄog.lo.tsā.ba, le traducteur du *RGV*, il n'a nommé aucun docteur tibétain dans son *mDzes rgyan* ; même Sa.skya.paṇḍi.ta, dont la doctrine est proche de celle de Bu.ston au dire de son disciple sGra.tshad.pa Rin.chen.rnam.rgyal[1], n'a pas été mentionné. Cette aposiopèse a pourtant frappé les successeurs de Bu.ston ; et Padma. dkar.po (1527-1592) rapporte à ce propos une curieuse histoire selon laquelle, lorsque Dol.bu.pa se rendit à Ža.lu.Ri.phug, le siège abbatial de Bu.ston, celui-ci refusa une controverse publique avec le maître jo.naṅ.pa[2]. En fait, en dépit du caractère jugé non orthodoxe de quelques doctrines de son école, même les critiques les plus sévères ont considéré l'Omniscient *(kun mkhyen)* Dol.bu.pa avec respect comme un très grand Yogin et maître de la doctrine du Buddha[3].

Que des différences doctrinales très importantes aient pourtant séparé Bu.ston et Dol.bu.pa, c'est ce qui ressort avec évidence d'une comparaison de la théorie du *mDzes rgyan* avec les opinions des Jo.naṅ.pa. La section qui traite de la Vacuité *(śūnyatā)* rejette leur thèse fondamentale déjà mentionnée, le « Vide de l'hétérogène » *(gžan stoṅ)* qu'ils ont opposé à la Vacuité d'être propre *(svabhāva-śūnyatā)* du Mādhyamika enseignée par Candrakīrti, laquelle est,

l'occasion d'une discussion philosophique avec l'Ācārya Blo.gros.mtshuṅs.med de gSaṅ.phu.sNe.thog ; les explications que ce maître fournit à Bu.ston lui facilitèrent vraisemblablement la compréhension des difficultés soulevées par cette doctrine, et le *rNam thar* de Bu.ston parle d'un *las 'phro* « résidu kārmique *(karmāvaśeṣa)* » (f. 34b ; v. notre *Life of Bu ston Rin po che*, Serie Orientale Roma [Rome, 1966], p. 152). Blo.gros. mtshuṅs.med est mentionné dans le *DṄ* (ña, f. 54b, 57b [II, p. 524-525, 532]) ; gYag.sde.paṇ.chen (né en 1299) fut son disciple, et il est connu comme l'auteur d'un commentaire du *RGV* (v. le *Tho yig* d'A.khu.rin.po.che.Šes.rab.rgya.mtsho, in Lokesh Chandra, *Materials*, n° 11336).

En revanche, dans son *YG*, sGra.tshad.pa ne fait pas allusion à Blo.gros.mtshuṅs. med ; mais il mentionne à sa place le *kalyāṇamitra* Byams.pa (Maitreya) ! V. *infra*, p. 28-29.

(1) V. *infra*, p. 22, 31-32.

(2) *Chos 'byuṅ bstan pa'i padma rgyas pa'i ñin byed*, f. 209b : *dol po ba... des bu ston ri phug na bžugs dus rtsod du byon pas/ bu ston gyis ma nus/ thal skad bton pas gzims khaṅ gas zer ba'i gtam khuṅs gžan na mi 'dug/ jo naṅ pa'i sgom ma rnams kyi ñams las so sñam mo//* « On dit que lorsque Dol.po.pa se rendit à [Ža.lu] Ri.phug quand Bu.ston y résidait afin de discuter avec lui, Bu.ston ne put pas, et que, quand il eut avancé une proposition sous forme de *prasaṅga*, la chambre fut endommagée ; ce récit ne se trouve pas dans d'autres sources, et je suppose qu'il vient de la fantaisie des nonnes contemplatives jo.naṅ.pa ». La valeur de cette information est donc douteuse au dire de Padma.dkar.po lui-même. Mais un récit comparable se trouve chez Tāranātha (*dPal dus kyi 'khor lo'i chos bskor gyi byuṅ khuṅs ñer mkho*, f. 16a).

(3) Cf. *JAOS* 83, p. 78. — Bien que sGra.tshad.pa ne fit aucune allusion explicite aux Jo.naṅ.pa dans son *rNam thar* de Bu.ston, il cite en détail et réfute leurs thèses dans le *YG*.

selon eux, purement nihiliste (: *ye nas med pa*)[1]. Ṅag.dbaṅ.chos.grags, un docteur et doxographe de l'école des Sa.skya.pa, résume le point en litige entre les deux maîtres en disant que, selon Bu.ston, le *dharmadhātu* est vrai sans pourtant exister substantiellement au Sens absolu, tandis que pour les Jo.naṅ.pa le *dharmadhātu* existe en vérité du fait même d'être vrai[2].

Le *mDzes rgyan* mentionne en outre la théorie d'un opposant qui admettait un (neuvième) *vijñāna* différent des huit *vijñāna* généralement acceptés par le Vijñānavāda[3]. Il s'agit en fait d'une autre thèse des Jo.naṅ.pa, qui enseignaient que ce *vijñāna* est pur et qu'il correspond au *tathāgatagarbha* et non à l'*ālayavijñāna* impur[4]. — Il se peut qu'il faille relier cette dernière doctrine des Jo.naṅ.pa à la théorie parallèle de l'**amalavijñāna* que l'école de Paramārtha (ca. 500-569) a posé comme neuvième *vijñāna*[5] ; cependant, les liens historiques qui, dans cette hypothèse, rattacheraient l'école tibétaine à l'école de Paramārtha répandue en Chine demeurent difficiles à déterminer. Autant qu'on puisse en juger d'après les sources actuellement accessibles, il ne semble exister aucune connexion directe entre les Jo.naṅ.pa et le Chö ta-tch'eng tsong, l'école chinoise du *Mahāyānasaṃgraha* remontant à Paramārtha qui s'est faite le champion de la théorie de l'**amalavijñāna* ; aussi les doxographes tibétains ne semblent-ils pas avoir cherché à expliquer la doctrine jo.naṅ.pa par l'enseignement de Paramārtha, qu'ils ont pourtant bien connu[6]. L'origine précise des

(1) *DzG*, f. 25a-29b.

(2) V. Ṅag.dbaṅ.chos.grags, *Grub mtha' šan 'byed*, f. 69a : *jo naṅ kun mkhyen daṅ thog mtshuṅs bu ston rin po ches ni/ chos dbyiṅs bden pa yin kyaṅ bden par med/ ces gsuṅs pa gnaṅ bas raṅ stoṅ par raṅ mdzad/ jo naṅ kun mkhyen gyis/ chos dbyiṅs chos can/ bden par yod par thal/ bden pa yin pa'i phyir ro/ /žes pa'i thal ṅag 'phen pa gnaṅ/ de'i tshe bu dol gñis tshig zur gyi rva žig la ma 'chams pa'i kha skad kyaṅ byuṅ 'dug//* « Bu.ston Rin.po.che, d'accord jusqu'à ce point avec Jo.naṅ.kun.mkhyen [Dol.bu.pa], a soutenu que le *dharmadhātu* est vrai, mais qu'il n'existe pas en vérité ; et il a ainsi accepté la doctrine du Vide de soi *(: svabhāvaśūnya*, à l'opposé du *gžan stoṅ)*. Jo.naṅ.kun.mkhyen a soutenu la proposition *(prasaṅga)* suivante : Le *dharmadhātu* en tant que sujet de la proposition existe *(: prasaṅga)* en vérité puisqu'il est vrai. Alors le désaccord entre Bu.ston et Dol.bu.pa a porté sur une partie de la proposition. » — La thèse de l'existence réelle et en quelque sorte substantielle de l'Absolu caractérise les Jo.naṅ.pa ; comparer ce que dit Ña.dbon.Kun.dga'.dpal dans son *Yid kyi mun sel (Ña ṭīk*, I, f. 243b3 : *chos ñid med pa mi srid pa); cf. Théorie*, p. 141, 151 et suiv.

(3) *DzG*, f. 12a.

(4) V. *ThG*, f. 4b-5a (*JAOS* 83, p. 83 ; voir aussi p. 81 note 37) ; Guṅ.thaṅ.dKon.mchog.bstan.pa'i.sgron.me, *Yid daṅ kun gži'i dka' gnas rnam par bšad pa*, f. 20b3, 22a6, etc.

(5) Sur la théorie de l'**amalavijñāna* v. *Hōbōgirin s. u.* Amara ; P. Demiéville, *Sur l'authenticité du Ta-tch'eng k'i sin louen* (Tōkyō, 1929), p. 29-53, et *Concile de Lhasa*, I (Paris, 1952), p. 56-57 note ; E. Frauwallner, Ālayavijnānam und Amalavijnānam, *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde* (Festschrift W. Schubring, Hamburg, 1951), p. 148-159. Cf. *infra*, p. 93, note 3 et *Théorie*, p. 439 et suiv.

(6) V. Tsoṅ.kha.pa, *Yid daṅ kun gži'i dka' ba'i gnas rgya cher 'grel pa*, f. 52 et suiv., avec le commentaire de Guṅ.thaṅ, f. 3b-4a, 20b et suiv. ; 'Jam.dbyaṅs.bžad.pa, *Grub mtha' chen mo, ṅa*, f. 60a. Cf. *Théorie*, p. 442.

théories de l'école des Jo.nań.pa reste d'ailleurs obscure, et la filiation de ses premiers maîtres avec les maîtres indiens doit être vérifiée ; tout ce qu'on peut dire actuellement est que Maitrīpāda et certains maîtres kāśmīriens ont joué un rôle de première importance dans la transmission des doctrines en question aux Tibétains[1].

Les sources de la doctrine du *tathāgatagarbha* dans le *mDzes rgyan*

Si les sources qui constituent le fonds scripturaire du *mDzes rgyan* sont en partie différentes des Sūtra mentionnés par le *RGV* et cités dans la *RGVV*, les Écritures les plus importantes du troisième Cycle de la prédication utilisées ici par Bu.ston figurent également dans les listes des Sūtra traitant du *garbha (sñiṅ po'i mdo)*[2].

Le *RGV* repose sur cinq Sūtra principaux[3]. Son premier chapitre se fonde sur le *Dhāraṇīśvararājasūtra*, qui est selon le *RGV* (1.2) la base du traité entier et qui parle notamment de la purification de l'Élément spirituel *(dhātu)*, souillé extérieurement par les *kléśa*, au moyen d'un processus comparable au nettoyage d'une pierre précieuse[4] ; et sur le *Tathāgatagarbhasūtra*, qui est la source des neuf

(1) V. *Théorie*, p. 35 et suiv.

Daṃṣṭrāsena, un docteur kāśmīrien mentionné déjà dans le *'Phaṅ thaṅ ma* attribué au roi Khri.sroṅ.lde.btsan (v. Tsoṅ.kha.pa, *Legs bśad gser phreṅ*, I, f. 5a, et P. Cordier, *Catalogue du fonds tibétain*, III, p. 284), figure dans les sources comme une autorité pour les doctrines jo.naṅ.pa ; v. *Théorie*, p. 325, 344. Tāranātha nomme en outre dGa'.ba. grags.pa (*Ānandakīrti) et Sajjana, ainsi que Kha.che.ba 'Byuṅ.gnas.ži.ba (cf. *Legs bśad gser phreṅ*, I, f. 17b, qui rapproche les interprétations de Ži.ba.'byuṅ.gnas, de Daṃṣṭrāsena et de Ratnākaraśānti, qui est nommé aussi par Tāranātha) ; v. *Théorie*, p. 36.

Le fait que les critiques tibétaines des doctrines jo.naṅ.pa que nous avons pu consulter ne les rapprochent pas des enseignements propagés par les *ho-chang* chinois revêt une certaine importance vu que les mêmes autorités n'hésistent pas à attribuer telle notion des rÑiṅ.ma.pa ou des avocats tibétains du *phyag chen (mahāmudrā)* tardif à l'influence du Hva.šaṅ chinois. En conséquence, malgré une certaine ressemblance avec quelques théories de l'école chinoise de Paramārtha, il convient sans doute d'admettre que les doctrines des Jo.naṅ.pa remontent directement à des maîtres indiens — à moins qu'on ne suppose, comme le fait Thu'u.bkvan Rin.po.che (*ThG*, f. 10a ; cf. *JAOS* 83, p. 88), qu'elles sont des inventions purement tibétaines. Tant que tous les textes afférents n'ont pu être étudiés en détail, il est bien entendu impossible de dire quelque chose de définitif à ce sujet. — M. G. Tucci rapproche non seulement le rDzogs.chen mais aussi les Jo.naṅ.pa du Tch'an chinois (v. *Die Religionen Tibets und der Mongolei* [Stuttgart, 1970], p. 27), mais sans donner ses raisons. Il est vrai que la théorie du *gžan stoṅ* est commune aux Jo.naṅ.pa et à certains rÑiṅ.ma.pa (rDzogs.chen.pa) et Karma.pa ; cependant, à lui seul ce point ne semble pas suffire à fonder un tel rapprochement.

(2) Sur le terme *sñiṅ po'i mdo* voir ci-dessus, p. 4, note 1.

(3) Cf. *KD*, tha, f. 6a.

Sur les sources du *RGV* et de la *RGVV* voir E. Obermiller, The Sublime Science of Maitreya, *AO* 9 (1931), p. 89-92 ; l'Index de l'édition du *RGV* de Johnston ; et J. Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga* (Rome, 1966), p. 32 et suiv.

(4) La version tibétaine du *Dhāraṇīśvararājasūtra* est incluse dans le *Tathāgatamahākaruṇānirdeśa* (cf. *BuCh*, f. 149a7). Cf. *infra*, p. 9, note 6. — Au sujet de la purification

paraboles du *RGV* (1.95 et suiv.). La doctrine du *buddha*, de la *śūnyatā* et du *tathāgatagarbha* exposée au chapitre I ainsi que la notion de l'Éveil expliquée au chapitre II du *RGV* s'appuient surtout sur le *Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra* ; ce Sūtra fait état notamment des qualités *(buddhadharma)* inconcevables qui sont à la fois propres au *dharmakāya* du *tathāgata* et inséparables du *tathāgatagarbha*, lequel en est donc non Vide *(aśūnya)*[1]. Le *Ratnadārikāsūtra* mentionné dans *RGV* 3.27 parle des soixante-quatre qualités *(guṇa)* immaculées du *buddha* qui font l'objet du chapitre III du *RGV*. Enfin, le *Jñānālokālaṃkārasūtra* mentionné dans *RGV* 4.79, qui est consacré entre autres à l'action compatissante du *buddha* et à sa Gnose *(jñāna)* compénétrante, est la source fondamentale du chapitre IV du *RGV* ; ce Sūtra est cité aussi dans le commentaire au premier chapitre.

Le *mDzes rgyan* ne contient pas de citation du *Dhāraṇīśvararājasūtra*, du *Jñānālokālaṃkāra* et du *Ratnadārikāsūtra;* et le traité de Bu.ston ne renferme pas non plus de citation du *Saddharmapuṇḍarīka*, qui est pourtant particulièrement recommandé dans le *RGV* (2.58), ni d'autres sources mentionnées dans la *RGVV* comme le *Sāgaramatiparipṛcchāsūtra* et l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*. En revanche, tant dans le *mDzes rgyan* que dans la *RGVV* le *Śrīmālāsūtra*, qui revêt une importance exceptionnelle pour la doctrine du *tathāgatagarbha*, est très souvent cité ; et le *Tathāgatagarbhasūtra* occupe naturellement lui aussi une place très importante dans ces deux ouvrages. Des deux citations du *Buddhāvataṃsaka* qu'on trouve dans le *mDzes rgyan*, l'une (f. 15b) est nouvelle, tandis que l'autre (f. 4b-6a) est identique au passage cité dans la *RGVV* (1.25) ; mais le *mDzes rgyan* en donne le texte d'après le bKa'.'gyur au lieu de citer la version légèrement différente qui se trouve dans la traduction tibétaine de la *RGVV*.

En ce qui concerne les Sūtra du deuxième Cycle de la prédication, alors que la *RGVV* renvoie aux Prajñāpāramitāsūtra (1.12 et 1.45-46), Bu.ston n'en cite aucun passage, sans doute parce que ces écritures ne sont pas des sources de la doctrine du *tathāgatagarbha;* il dit d'ailleurs expressément (f. 37b) que seuls sont considérés dans le *mDzes rgyan* les Sūtra du troisième Cycle de la prédication qui se rapportent directement au *tathāgatagarbha.* L'interprétation que donne le *mDzes rgyan* de la *śūnyatā* et de l'Insubstantialité *(nairātmya)* n'en repose pas moins sur la doctrine de la Prajñāpāramitā, car suivant Bu.ston et la majorité des docteurs tibétains ces Sūtra du deuxième

du Bodhisattva dans les dix Terres, rGyal.tshab.rje cite aussi le *Daśabhūmikasūtra* (v. *RGV Dar ṭīk*, f. 21b) ; ce Sūtra connaît l'image de l'orfèvre qui nettoie et raffine une pépite d'or (éd. Rahder, I VV, 2 EE, 5 M, etc.).

(1) Sur les *avinirbhāgadharma* v. *RGV* 1. 155 ; *RGVV* 1. 94-95, 149 et suiv. ; *infra*, p. 37 sq. L'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* traite aussi de la relation du *tathāgatagarbha* avec le *dharmakāya* ainsi que des qualités inséparables *(avinirbhāga)* de l'Absolu. Ce Sūtra ne semble pas avoir été traduit en tibétain ; une version chinoise se trouve dans le Taishō, n° 668 (traduction de Bodhiruci). Cf. E. H. Johnston, Introduction à son édition du *RGV*, p. VIII ; K. Tamaki, *IBK* 9/1 (1961), p. 26-27 ; J. Takasaki, *Study*, p. 39.

Cycle sont de sens certain *(nītārtha)* et exposent par conséquent la véritable doctrine du Buddha, tandis que certains Sūtra du troisième Cycle sont au contraire de sens indirect *(neyārtha)*[1].

Comme le *mDzes rgyan* consiste en grande partie dans un recueil de textes tirés des Sūtra du bKa'.'gyur et des Śāstra du bsTan.'gyur, il sera utile de donner ici quelques brèves indications sur ces sources.

Le *Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra*, la seule source classée dans la section du Ratnakūṭa, est sans doute un des plus anciens Sūtra traitant du *tathāgatagarbha;* et il semble être connu du *Laṅkāvatārasūtra*[2]. Il fut traduit en chinois par Guṇabhadra peu avant 443[3], et aussi par Bodhiruci dans sa traduction du Ratnakūṭa[4].

Ce Sūtra traite notamment du *dharmakāya*, des *dharma* suprêmes du *buddha* qui en sont inséparables *(avinirbhāga)*, et de la connexion entre les *dharma* suprêmes et le *tathāgatagarbha*, qui n'en est pas Vide *(aśūnya)*. Le *tathāgatagarbha* est à la fois la cause du dégoût *(nirvid)* à l'égard du *saṃsāra* et la cause de la recherche du *nirvāṇa*. A propos du *tathāgatagarbha* aussi bien que du *dharmakāya* le Sūtra parle du permanent *(nitya)*, du stable *(dhruva)*, du tranquille *(śiva = ži ba)*, et de l'éternel *(śāśvata);* et il fait état aussi dans le même contexte des quatre Perfections *(pāramitā)* du permanent *(nitya)*, du béatifique *(sukha)*, du soi *(ātman)*, et du bon ou pur *(śubha, śuci)*. Il distingue le *tathāgatagarbha* tant de l'être animé *(sattva)* que de l'*ātman* et du *pudgala;* et il explique que la Gnose *(jñāna)* du *tathāgatagarbha* est la Gnose de la *śūnyatā* des *tathāgata*. Une différenciation est aussi établie entre les refuges *(śaraṇa)* ordinaires et temporaires et le Refuge véritable et permanent qu'est le *buddha*. Ce Sūtra connaît aussi la doctrine du Véhicule unique *(ekayāna)*[5].

Le *Tathāgatagarbhasūtra*, qui est probablement lui aussi une des autorités les plus anciennes sur la doctrine, est mentionné dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* et dans le *Mahābherīsūtra*[6] ; il fut traduit en

(1) Sur la relation de l'enseignement relatif au *tathāgatagarbha* avec les Prajñāpāramitāsūtra cf. rGyal.tshab.rje, *RGV Dar ṭīk*, f. 5a, 166b ; Guṅ.thaṅ.dKon.mchog.bstan.pa'i.sgron.me, *Draṅ ṅes rnam 'byed kyi dka' 'grel*, f. 156-157. Cf. *DzG*, f. 24b et 29b ; *RGV* 1. 156, 160 (*Théorie*, p. 317, 402, et *infra*, p. 59) ; *RGVV* 1. 46.

(2) V. *LAS* 6, p. 222-223, qui mentionne Śrīmālā Devī (la fille du Roi Prasenajit de Kośala selon le *ŚMDSS*).

(3) Taishō 353 ; cf. P. Demiéville, *L'Inde classique* § 2085. Guṇabhadra traduisit aussi le *Mahābherīsūtra* (Taishō 270), l'*Aṅgulimālīyasūtra* (120), le *Laṅkāvatāra* (670), et le *Saṃdhinirmocanasūtra* (678) ; il se spécialisa dans la traduction de textes sur lesquels se sont fondés les maîtres de l'école des Yogācārin.

(4) Taishō 310/48. Sur Bodhiruci voir ci-dessous, p. 8, note 3.

(5) V. *DzG*, f. 35b-36a.

(6) *MBhS*, f. 149a2 ; *MPNS*[2], ka, f. 169a7.

Il n'est pas certain que le *LAS* (2, p. 77) vise le *TGS* (du moins tel que nous le connaissons d'après la traduction tibétaine) ; v. *infra*, p. 14, note 2 ; p. 32-33.

Le *TGS* nomme (f. 3b5) comme un des auditeurs du Buddha lors de la prédication de ce Sūtra le Bodhisattva gZuṅs.kyi.dbaṅ.phyug.gi.rgyal.po = Dhāraṇīśvararāja. S'agit-il d'une sorte de référence implicite au *Dhāraṇīśvararājasūtra*, l'une des sources de la doctrine du *tathāgatagarbha*, ou bien ce texte et l'interlocuteur du Buddha qui y

chinois par Buddhabhadra[1]. C'est ce Sūtra qui a fourni le cadre doctrinal pour l'exposé concernant la présence universelle chez tous les êtres du *garbha* ou de l'Élément *(khams = dhātu)* qu'on trouve dans le *RGV* (1.95 et suiv.). De plus, selon la *RGVV*, la section du *RGV* (1.27-28 et 1.144-152) relative à la pénétration de la Gnose du *buddha (buddhajñāna)* et de son Corps *(buddhakāya)*, à l'indifférenciation de l'Ainsité *(tathatā)* et au *gotra* repose également sur son enseignement[2].

Dans ce Sūtra la doctrine du *tathāgatagarbha* est expliquée au moyen d'une série de neuf paraboles ou comparaisons *(dṛṣṭānta : upamāna)* exemplifiant neuf sens correspondants *(artha: upameya)* qui se rapportent tous à un Embryon, ou à une Essence précieuse, ayant pour qualité d'être incorruptible et indestructible *(chud mi za ba, avipranāśa)* malgré l'existence d'une enveloppe qui le cache et le souille extérieurement. Ces *dṛṣṭānta* servent ainsi à indiquer la présence chez tous les êtres animés *(sarvasattva)*, y compris les animaux, d'un Élément *(dhātu)* précieux dit *tathāgatagarbha* grâce auquel ils pourront tous obtenir l'Éveil en éliminant les souillures *(kleśa)* qui l'enveloppent comme des gaines[3]. Le Sūtra identifie[4] cet Élément spirituel caché dans les *sattva* à la *dharmatā* et à l'être propre de la Pensée *(cittasvabhāvatā)*, ce dernier étant à rapprocher à son tour de la Luminosité naturelle *(prakṛti-prabhāsvaratā)* de la Pensée *(citta)* dont parlent d'autres Sūtra.

Dans le *Tathāgatagarbhasūtra* le *tathāgatagarbha* est assimilé en outre à la Gnose de *buddha (tathāgata°* ou *buddha-jñāna)*, dont le Trésor *(mdzod = kośa)* indestructible se trouve chez tous les êtres animés, mais qui doit être « nettoyée » et réalisée par la pratique du Chemin[5].

figure ont-ils reçu le nom de cet auditeur du *TGS?* — Remarquons que dans la *Mahāvyutpatti* (n° 669) Tathāgatagarbha est également le nom d'un Bodhisattva. Dans le *Gaṇḍavyūha* (chap. 33, p. 221) *tathāgatagarbha* est une épithète de Sudhana.

(1) Buddhabhadra (359-429) traduisit aussi le *Buddhāvataṃsaka* (Taishō 278) et l'*Anantamukhadhāraṇī* (T. 1012) (traduite également par Guṇabhadra, 1013), etc. ; et il aida Fa-hien à traduire le *MPNS* (v. *L'Inde classique* § 2115) et le Vinaya des Mahāsāṃghika (v. *ibid.*, § 2054). Cf. P. Ch. Bagchi, *Le canon bouddhique en Chine*, p. 341-348 ; et *L'Inde classique* § 2053, 2075, 2080.

(2) V. *RGV* 1. 27-28 au sujet des trois *artha* en question (v. *infra*, p. 96, note 1). (Mais le *Phar phyin mchan 'grel* dans le *Guṅ thaṅ gsuṅ 'bum* donne [f. 51a-b] une explication différente où les mots *arthapada* et *vajrapada* semblent avoir été confondus.)

(3) Cf. *Hōbōgirin*, *s.u.* Bonnō (p. 130a).

(4) V. *infra*, p. 51.

(5) Sur le *buddhajñāna* v. *TGS*, f. 6b et suiv., 11b et suiv., 19a3, 22a3 ; cf. *Théorie*, p. 286 et suiv.

Quoique la doctrine du *TGS* ne présente peut-être pas de difficultés exégétiques insurmontables pour peu qu'on le lise à la lumière du *RGV* et de la *RGVV*, sa teneur littérale n'en soulève pas moins des problèmes ; v. *infra*, p. 49 sq. C'est d'ailleurs en s'appuyant sur les enseignements précités du *TGS*, du *ŚMDSS*, etc., que les Jo.naṅ.pa ont développé leur théorie quasi substantialiste du *tathāgatagarbha* et du *gžan stoṅ*. — Sur la question de l'assimilation du *garbha/dhātu* et de la *buddhatā*, etc., v. *infra*, p. 51, note 6. Et sur la relation entre les doctrines du *tathāgatagarbha* dans le *TGS* et dans le *LAS* v. *infra*, p. 14, note 2.

Le *Buddhāvataṃsaka* traite également, mais d'un point de vue un peu différent, de la Gnose de *buddha*[1]. Parce que ce *jñāna* compénètre tous les êtres, il est comparé à l'espace vide *(ākāśadhātu)*, qui est comme le modèle de ce qui est omniprésent et immuable ; et il s'ensuit que le *tathāgatagarbha* aussi peut être comparé à cette Gnose[2]. C'est ainsi que Bu.ston traite du *buddhajñāna* immédiatement après avoir parlé des neuf paraboles du *Tathāgatagarbhasūtra* et de la Nature de *buddha* en citant un passage capital du *Buddhāvataṃsaka* qui est allégué aussi dans la *RGVV*[3].

Alors que les Sūtra qui viennent d'être mentionnés constituent le fonds scripturaire à la fois du *mDzes rgyan* et de la *RGVV*, l'auteur du dernier ouvrage n'a pas cité les Sūtra qui seront maintenant mentionnés, à l'exception d'un seul passage du *Mahāparinirvāṇasūtra* allégué dans le commentaire du vers 1.153[4]. Bu.ston cite au contraire des passages importants et nombreux des textes suivants.

Le *Mahāparinirvāṇasūtra* renvoie au *Tathāgatagarbhasūtra* et au *Śrīmālāsūtra*[5], et à son tour il est mentionné dans un chapitre du *Laṅkāvatārasūtra*[6]. Il fut traduit en chinois pour la première fois par Fa-hien et Buddhabhadra vers 417-418 ; il en existe une version tibétaine traduite sur le sanskrit et une autre, beaucoup plus longue, traduite sur le chinois[7].

En plus du *tathāgatagarbha* ce Sūtra traite notamment de la Nature de *buddha* et du soi *(ātman)* véritable dans le cadre de la Voie du Milieu et de la doctrine du non-soi *(anātman)*. Il y est question aussi du Vide de Sens absolu. D'autres sections importantes concernent

(1) Le *Buddhāvataṃsaka* fut traduit en chinois d'abord par Buddhabhadra et ensuite par Śikṣānanda. — Sur l'*Avataṃsaka* voir en général S. Yamakami, *Systems of Buddhist Thought* (Calcutta, 1912) p. 287 et suiv. ; D. T. Suzuki, *Eastern Buddhist* 1 (1924), et *The Lankavatara Sutra* (Londres, 1932), p. XXXVI ; J. Takakusu, *Essentials of Buddhist Philosophy* (Bombay, 1956), p. 112 et suiv. ; P. Demiéville, *L'Inde classique* § 2112 ; J. Takasaki, The Tathāgatotpattinirdeśa of the Avataṃsaka and the Ratnagotravibhāga, *IBK* 7/1 (1958), p. 48 et suiv. ; cf. *Hōbōgirin s.u.* Busshō (p. 187a).

(2) V. *infra*, p. 49, 51.

(3) V. *DzG*, f. 4b-6a.

(4) V. *infra*, p. 82, note 5.

(5) Voir par exemple *MPNS*[t], ka, f. 169a7.

(6) *LAS* 8, p. 258 (chapitre probablement tardif).

(7) Selon M. P. Demiéville, la version de Fa-hien et de Buddhabhadra (en 18 chapitres et 6 *kiuan*, Taishō 376) est proche de la version tibétaine traduite sur le sanskrit (v. *L'Inde classique* § 2115, et *Essays on the History of Buddhism* [Mélanges Tsukamoto, Kyōto, 1961], p. 10, note 53 ; cf. *Comparative Analytical Catalogue of the Kanjur Division*, Ōtani Daigaku Library, Kyōto, nº 788). La version de Dharmakṣema, le « texte du Nord » (en 13 chapitres et 40 *kiuan*, Taishō 374, exécutée en 421), est beaucoup plus longue (cf. *L'Inde classique* § 2116). Sur ces deux traductions, ainsi que sur la version syncrétique dite « du Sud » (en 25 chapitres et 36 *kiuan*, Taishō 375) et fondée sur les deux versions précédentes, voir aussi W. Liebenthal, Biography of Chu Tao-sheng, *Monumenta Nipponica* 11/3 (1955), p. 84, et The World Conception of Chu Tao-sheng, *Mon. Nipponica* 12/1-2 (1956), p. 92, note 80, p. 96, note 104 ; J. Takasaki, *IBK* 19/2 (1971), p. 1-10.

le *bodhicitta* et l'Éveil *(bodhi)*, qui est universel selon ce Sūtra ; en effet, même les *icchantika* pourront un jour obtenir l'Éveil en dépit des fautes graves qu'ils ont commises[1].

Le point de départ du Sūtra — dont la prédication se situe, comme l'indique son titre, au moment où le Buddha est sur le point d'entrer dans le *parinirvāṇa* — est un enseignement insistant sur la véritable permanence du *tathāgata* nonobstant son entrée imminente dans le *parinirvāṇa* et son impermanence apparente[2] ; d'ailleurs, comme le *nirvāṇa* est en réalité originel et indéterminé, le *tathāgata*, qui s'y identifie en vérité, est lui aussi indéterminé *(ma ṅes pa)*[3]. Le Sūtra se présente donc comme le *tantra* ultérieur et suprême *(rgyud phyi ma = uttaratantra)*, car il renferme à la fois le dernier et le suprême enseignement du Buddha[4]. D'autre part, en mettant les auditeurs

(1) Au mot *icchantika* correspondent en tibétain les expressions *log sred can* (par exemple dans la traduction de *RGVV* 1. 41 et du *MPNS* ; cf. *DzG*, f. 10b1, 16b3 et suiv., 18a5 et suiv., 20a2 et suiv.) et *'dod chen (po)* (dans la traduction de *RGV* 1.33 et de *RGVV* 1. 33 et 36). L'*AMS*, f. 253a, l'identifie au *mithyātvaniyata*.

La section du *MPNS* traitant de la possibilité qu'ont les *icchantika* d'obtenir l'Éveil manque dans la première traduction chinoise due à Fa-hien, mais elle se trouve déjà dans la traduction de Dharmakṣema exécutée quatre ans plus tard d'après un manuscrit qui « provenait vraisemblablement de l'Asie Centrale ou du Nord-ouest de l'Inde » (v. P. Demiéville, *L'Inde classique*, § 2115), alors que la recension brève de Fa-hien repose sur un original indien rapporté de Pāṭaliputra (v. *ibid.*).

On traduit *icchantika* parfois par « damné par prédestination » (v. *ibid.* et P. Demiéville *Le concile de Lhasa*, I, p. 63 n.). Mais s'il est vrai que l'*icchantika* est par définition une personne n'ayant pas pour qualité d'atteindre le *parinirvāṇa* (*aparinirvāṇadharmaka: LAS* 2, p. 66.8, et Asaṅga, *Abhidharmasamuccaya*, p. 35), ce terme s'applique aussi au *bodhisattvecchantika*, qui n'entre pas dans le *parinirvāṇa* parce qu'il sait que tous les *dharma* sont « parinirvāṇés » dès l'origine *(ādiparinirvṛta)* et qu'il se voue perpétuellement au bien des *sattva* pris dans le *saṃsāra*. En d'autres termes, selon le *LAS*, le mot *icchantika* désigne non seulement une personne qui a coupé toutes ses Racines de bien (*sarvakuśalamūlotsargecchantika; cf. MSA* 3.11) mais aussi le *bodhisattva* (cf. *Théorie*, p. 48-52, 56-57). Dans le *RGV* (1.32 et suiv.), l'*icchantika* est un individu qui désire le *saṃsāra* (*RGVV*, p. 28.15) et a soif de l'existence *bhavābhilāṣin* (p. 29.1) ; puisqu'il éprouve la répulsion pour le *mahāyānadharma* il ne peut comprendre le *tathāgatadhātu* (p. 29.7-9), et il est assimilé à une personne sans *gotra* (*agotra; cf. RGVV* 1.41). Cependant, selon la *RGVV* (1.41), les allusions canoniques aux *icchantika* ne se rapportent qu'à un certain intervalle de temps (*: kālāntarābhiprāya:* cf. *infra*, p. 27, note 3). V. *DzG*, f. 20a et suiv.

Sur l'*icchantika* cf. D. T. Suzuki, *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra* (Londres, 1930), p. 219 ; W. Liebenthal, *Monumenta Nipponica* 11/3 (1955), p. 83-88, et 12/1-2 (1956), p. 95-97 ; G. Tucci, Animadversiones Indicae, *Jñānamuktāvalī* (Festschrift J. Nobel, New Delhi, 1959), p. 224-227 ; Z. Tsukamoto et L. Hurvitz, *Wei-shou, Treatise on Buddhism*, Supplement to *Yun-kang*, t. XVI (Kyōto, 1956), p. 59 n. ; Kosho Mizutani, *Bukkyō Daigaku Kenkyū-Kiyō* 40, p. 63 et suiv.

(2) V. *DzG*, f. 32b-33a, 34b3-4 ; cf. 'Jam.dbyaṅs.bžad.pa, *Grub mtha' chen mo*, ca, f. 6b5-7, sur cette question et le *rgyun gyi rtag pa = *prabandhanitya*. — Cf. J. Przyluski, Le parinirvāṇa et les funérailles du Buddha (extr. du *JA* 1918-1920), p. 180, et E. Waldschmidt, *Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha* (Göttingen, 1944-48), p. 269 (au sujet de la doctrine d'un autre *Parinirvāṇasūtra* mahāyāniste traduit par Jñānabhadra, Taishō, nº 377).

(3) V. *DzG*, f. 33b2, et *infra*, p. 136, note 4.

(4) *MPNS*[1], f. 195a6, 222b (colophon). — L'expression *rgyud phyi ma = uttaratantra* a été probablement suggérée par l'Uttaratantra, nom de la dernière section du Śāstra

en garde contre une interprétation exclusivement littérale de la Parole du Buddha, il insiste sur la nécessité de distinguer entre le sens certain *(nītārtha)* et le sens indirect *(neyārtha)* et intentionnel *(ābhiprāyika)*[1].

Le *Mahāmeghasūtra* est également cité à propos du Vide *(śūnya)*, des «notions» *(saṃjñā)* du soi, du permanent, etc., et des déclarations intentionnelles, c'est-à-dire à propos des sujets dont traitent les passages du *Mahāparinirvāṇasūtra* allégués dans le *mDzes rgyan*[2].

Le *Mahābherīsūtra* contient des enseignements relatifs à l'Élément spirituel *(dhātu)* de l'être animé et aux déclarations intentionnelles ; et l'*Aṅgulimālīyasūtra* traite du Corps de Sens absolu du *buddha* et de la nature de la *śūnyatā*. Ces deux Sūtra se caractérisent par le fait que leur enseignement s'insère dans une affabulation comportant des prodiges et de nombreux autres traits merveilleux. Le *Mahābherīsūtra* mentionne le *Tathāgatagarbhasūtra*[3], tandis que l'*Aṅgulimālīya* semble connaître un *Abhidharmasūtra*[4] et est à son tour nommé dans un vers du *Laṅkāvatāra* qui fait allusion aussi au *Mahāparinirvāṇasūtra*[5]. Les deux Sūtra furent traduits en chinois par Guṇabhadra, le traducteur du *Laṅkāvatāra* et du *Śrīmālāsūtra*.

Dans le *Laṅkāvatārasūtra* et le *Ghanavyūha*, qui sont également inconnus de la *RGVV*, se rencontre une forme particulière de la doctrine du *tathāgatagarbha* où celui-ci est identifié à l'*ālayavijñāna* ; et à la différence des Écritures citées ci-dessus qui sont les Sūtra du *tathāgatagarbha* par excellenece, ces deux textes ne figurent pas au nombre des «Sūtra traitant du *garbha*» *(sñiṅ po'i mdo)*. En même temps que le *Laṅkāvatāra* assimile le *tathāgatagarbha* à l'*ālayavijñāna*, il atteste la notion du *tathāgatagarbha* muni des trente-deux Marques *(lakṣaṇa*, du *buddha)* se trouvant dans les corps *(deha = lus)* des

médical (cf. *DzG*, f. 1b-2a, et p. 68, note 3.) Sur la connexion entre le *MPNS* et la médecine v. *Hōbōgirin*, p. 260b ; cf. *Théorie*, p. 516.

(1) Sur le *MPNS* en général cf. P. Demiéville, *L'Inde classique* § 2114-2117 ; Z. Tsukamoto et L. Hurvitz, *Wei-shou, Treatise on Buddhism*, p. 35, 41 note, p. 59-60 note, p. 102 note ; W. Liebenthal, *Monumenta Nipponica* 11-12 (cf. *supra*, p. 11, note 7) ; E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, Introduction, p. 56.

Sur le *neyārtha* et le *nītārtha* v. *infra*, p. 22, 27 ; *DzG*, f. 8b et suiv. ; cf. E. Lamotte, La critique d'interprétation dans le bouddhisme, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, 9 (Mélanges Grégoires, Bruxelles, 1949), p. 341-361.

(2) Dans le Canon chinois, ce Sūtra est rangé dans la même section que le *MPNS*. Cf. P. Demiéville, *BEFEO* 1924, p. 218 ; *L'Inde classique* § 2118 ; G. Tucci, *JASB* 1930, p. 144-147 ; Tsukamoto et Hurvitz, *Wei-shou*, p. 58 note.

(3) *MBhS*, f. 149a2.

(4) *AMS*, f. 250b2 : *Chos mṅon pa'i luṅ*. — L'*Abhidharmasūtra* est cité notamment dans *RGVV* 1.149-152 ; *MS* § 1.1 (v. *DzG*, f. 12a), 27 ; 2.26, 29 ; Sthiramati, *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, 1.9, 31 ; *Triṃśikābhāṣya* 19. (Cf. M. Lalou, *Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang*, n° 958.)

(5) *LAS* 8, p. 258.

êtres animés comme un bijou caché dans un chiffon crasseux[1]. Or il considère cette notion comme étant forcément intentionnelle et explique que, derrière cette doctrine, il est en réalité question des trois *vimokṣamukha* de la Vacuité *(śūnyatā)*, du non-caractère *(ānimitta)* et de la non-prise en considération *(apraṇihita)* ; de ce fait, est-il dit, la doctrine du *tathāgatagarbha* n'est nullement identique à la doctrine du Soi *(ātman)* des hétérodoxes *(tīrthakāra)*[2]. Le Sūtra rejette également comme la plus infime des formes de la vacuité celle qui est relative, l'*itaretaraśūnyatā*, puisqu'elle n'exclut pas l'existence d'une entité substantielle[3]. Par ailleurs, le Sūtra

(1) *LAS* 6 ; *Ghanavyūha* (P), f. 49a8, 62a-b.

Sur le *LAS* voir en général D. T. Suzuki, *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra* (Londres, 1930) ; G. Tucci, *Studio comparativo fra le tre versioni cinesi e il testo sanscrito del I° e II° capitolo del Laṅkāvatāra*, 1923, p. 170 et suiv. ; Notes on the Laṅkāvatāra, *IHQ* 4 (1928), p. 545-556 ; S. Dasgupta, Philosophy of Laṅkāvatāra dans *Buddhist Studies*, éd. B. C. Law (Calcutta, 1931), p. 859-876, et *History of Indian Philosophy I* (Cambridge, 1922), p. 145 et suiv.

Étant donné d'une part que le *LAS* identifie le *tathāgatagarbha* et l'*ālayavijñāna* et de l'autre qu'il qualifie l'enseignement du *tathāgatagarbha* d'intentionnel, les *Mādhyamika* ont conclu que la doctrine de l'*ālayavijñāna* est elle aussi intentionnelle selon le *LAS*. Sur ce sujet v. Candrakīrti, *Svavṛtti* du *Madhyamakāvatāra* 6.94 et suiv. (et les sources citées dans notre *Théorie*, p. 404). De plus, comme le *LAS* peut être censé enseigner la théorie dite du **tathāgatagarbha-pratītyasamutpāda*, une tradition sino-japonaise a conclu qu'il n'est que partiellement une autorité du Vijñaptimātra ; v. D. Shimaji et P. Demiéville, Historique du système Vijñaptimātra, dans S. Lévi, *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra* (Paris, 1932), p. 30.

(2) *LAS* 2, p. 77-79 (cf. *ThG*, f. 7b-9a, traduit dans *JAOS* 83, p. 86-87, et *DzG*, f. 21a-22a ; *infra*, p. 69, note 1).

Le *MBhS* aussi fait allusion au *tathāgatagarbha* orné des trente-deux *lakṣaṇa* et des quatre-vingts *anuvyañjana* (v. *DzG*, f. 6a4, b6).

Mais le *MPNS* (cité dans *DzG*, f. 18a) nie l'existence réelle des *lakṣana* et *anuvyañjana* chez les *sattva* (cf. *YG*, f. 18a) ; et le *TGS* ne fait pas explicitement état de leur existence chez les *sattva ;* cf. *infra*, p. 49-50, 54, note 3. En effet, si le *tathāgatagarbha* était vraiment orné des *lakṣaṇa*, etc., du *buddha*, la condition de l'être animé *(sattva)* dans le *saṃsāra* se confondrait avec l'état du *tathāgata* ou le *nirvāṇa*.

E. Lamotte pense que c'est le *TGS* qui est visé par la critique du *LAS* (2, p. 77-78) (v. *L'enseignement de Vimalakīrti*, Introduction, p. 55). Mais la doctrine mentionnée dans le *LAS*, et notamment la notion du *tathāgatagarbha* orné des *lakṣaṇa* et se trouvant dans les corps *(deha)* des *sattva* comme un bijou enveloppé dans un chiffon crasseux, est justement inconnue du *TGS* tel que nous le connaissons d'après la traduction tibétaine du bKa'.gyur et les fragments conservés dans la *RGVV*. En conséquence, des autorités tibétaines considèrent que le Sūtra traitant du *tathāgatagarbha* auquel le *LAS* fait allusion ne saurait être le *TGS;* v. Tsoṅ.kha.pa, *Legs bšad sñiṅ po*, f. 92a et suiv. ; Guṅ.thaṅ. dKon.mchog.bstan.pa'i.sgron.me, *Draṅ ṅes rnam 'byed kyi dka' 'grel*, f. 156b (cf. *Théorie*, p. 403-404).

(3) V. *LAS* 2, p. 74-75, et *DzG*, f. 28b. — S'agit-il d'une allusion indirecte au *ŚMDSS*, qui enseigne que le *tathāgatagarbha* est non Vide *(aśūnya)* des qualités parfaites et inséparables du *buddha?* Le *MPNS* (cité dans le *DzG*, f. 26a6) semble admettre lui aussi cette forme du Vide comme la nature du *nirvāṇa;* voir aussi l'*AMS* cité dans le *DzG*, f. 26a7. Sur les *avinirbhāgadharma* constitutifs de l'Absolu, v. *RGV* 1.155 ; *RGVV* 1.94-95, 149 et suiv. ; *Théorie*, p. 347 et suiv.

Une fois que cette notion de l'*aśūnya* eut été opposée à la *śūnyatā*, elle contribua sans doute au développement de la théorie du *gźan stoṅ* préconisée par les Jo.naṅ.pa. Par conséquent, Bu.ston interprète les passages scripturaires en cause en insistant sur leur intentionnalité (v. *DzG*, f. 26b3 et suiv. ; cf. f. 28b2).

insiste sur ce que le *tathāgata* est exempt de tous les extrêmes du tétralemme *(cātuṣkoṭika)* dont est empreinte la pensée conceptuelle différenciatrice[1]. De nombreux autres passages sont consacrés à la Gnose de l'intuition introspective immédiate (*pratyātmāryajñāna*, etc.)

En ce qui concerne l'identification du *tathāgatagarbha* et de l'*ālayavijñāna* attestée dans le *Laṅkāvatārasūtra* et dans le *Ghanavyūha*, elle semble bien être un développement de la notion, mentionnée dans le *Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra*, selon laquelle le *tathāgatagarbha* = *dhātu* est la base à la fois des *saṃskṛtadharma* relevant du *saṃsāra* et des *asaṃskṛtadharma* relevant du *nirvāṇa*[2], et qu'il est le facteur qui suscite le dégoût du *saṃsāra* et la recherche du *nirvāṇa*[3]. En effet, l'*ālayavijñāna* possède lui aussi ces deux fonctions[4].

Il est à remarquer que plusieurs Sūtra enseignant le *tathāgatagarbha* — et notamment l'*Aṅgulimālīya*, le *Mahāparinirvāṇa* et le *Laṅkāvatāra* — sont d'accord pour préconiser l'abstention de viande. Cette interdition pourrait s'expliquer, au moins en partie, par le fait que tous les êtres animés sont en quelque sorte des réceptacles du *garbha* de *tathāgata* ; mais il est vrai que la réprobation exprimée dans le *Laṅkāvatāra* est en même temps d'un caractère plus général[5].

(1) V. *DzG*, f. 34a.

(2) *ŚMDSS*, f. 448a et suiv. (cité en partie dans *RGVV* 1.149-152). Cf. l'*Abhidharmasūtra* cité dans *RGVV* 1. 149-152 ; *infra*, p. 48 et note 2.

(3) *ŚMDSS*, f. 448b-449a (cité dans *RGVV* 1.40) et *DzG*, f. 14b-15a.

(4) Voir *MS* § 1.1, où est cité l'*Abhidharmasūtra ;* cf. *DzG*, f. 12a (p. 90 note 2). Sur le problème posé par la fonction du *tathāgatagarbha* comme une sorte de huitième *vijñāna* qui serait permanent à la différence des autres *vijñāna*, voir *infra*, p. 40 et suiv.

Sur l'identification du *tathāgatagarbha* à l'*ālayavijñāna* voir notre *Théorie*, p. 404-405.

(5) La connexion entre l'abstinence de viande et la théorie du *tathāgatagarbha* est explicitement mentionnée dans l'*AMS* où, en répondant à une question de Mañjuśrī qui demande : « Est-ce que c'est à cause du *tathāgatagarbha* que les Buddha ne mangent pas la viande ? », le Buddha explique non seulement que, dans le cycle infini des existences, il n'existe pas de *sattva* qui n'ait pas été une fois votre mère, votre sœur, etc., puisque le monde des êtres vivants est comme un danseur [qui évolue dans des rôles multiples] et que la chair d'autrui et de soi-même est donc la même, mais aussi que l'Élément *(dbyiṅs = dhātu)* des *sattva* est le *dharmadhātu* lui-même (f. 300b-301a : *'jam dpal gyis gsol pa/ ci de bžin gšegs pa'i sñiṅ po'i slad du saṅs rgyas rnams ša mi gsol lam/ bcom ldan 'das kyis bka' stsal pa/ 'jam dpal/ šin tu de bžin te/ thog ma daṅ/ tha ma med pa'i 'khor bar 'khor ba'i tshe rabs de dag la sems can thams cad mar ma gyur pa daṅ/ sriṅ mor ma gyur pa gaṅ yaṅ med do/ /khyir gyur pa'aṅ phar gyur te/ 'tsho ba'i jig rten ni bro mkhan bžin no/ /de bas na bdag gi ša daṅ/ gžan gyi ša'aṅ ša gcig pa yin pas/ saṅs rgyas rnams ša mi gsol lo/ /gžan yaṅ/ 'jam dpal/ sems can thams cad kyi dbyiṅs ni chos kyi dbyiṅs te/ dbyiṅs gcig tu gyur pa'i ša za bar 'gyur bas/ saṅs rgyas rnams ša mi gsol lo//*). — La comparaison avec le danseur rappelle le passage du *LAS* où le *tathāgatagarbha* est comparé à un *naṭa* (6, p. 220 ; cité *DzG*, f. 12a) ; le *LAS* ne fait cependant pas d'allusion explicite à un lien entre l'abstinence de viande et le *tathāgatagarbha* et parle plutôt de la compassion, etc. (voir ci-dessous).

L'histoire du végétarisme dans le bouddhisme est compliquée, et il n'est donc pas possible de l'étudier en détail ici. Observons seulement que, vis-à-vis de la non-nuisance *(a[vi]hiṃsā)* universellement célébrée dans le bouddhisme comme une qualité d'importance primordiale, et qui constitue d'ailleurs un des bons facteurs *(kuśaladharma)* des listes classiques des *dharma*, le végétarisme joue un rôle relativement effacé. Ceci s'explique peut-être *en partie* par le fait qu'une pareille notion éthique n'a guère de place dans le

Comme on l'a déjà vu, la section du *Laṅkāvatāra* traitant du *tathā-*

Vinaya, qui est essentiellement consacré à un traitement passablement formaliste et légaliste des règles nécessaires pour le bon ordre dans la Communauté des moines. Dans le Vinaya le poisson et la viande sont mentionnés parmi les cinq aliments supérieurs et délicats *(paṇītabhojanīya)* qu'un Bhikṣu malade peut consommer (*Pāṭimokkha, pācittiyā dhammā* nº 39). Par ailleurs la consommation de la viande reçue comme une aumône n'est pas interdite, et le Vinaya énumère tout au plus certaines sortes de viande que le moine ne doit jamais manger ; c'est pourquoi le moine ne doit pas manger sans réflexion la nourriture carnée reçue d'un donateur avant d'en avoir établi, le cas échéant, la provenance pour voir s'il s'agit d'une sorte prohibée (cf. *Mahāvagga*, p. 216-220). Le Vinaya ajoute pourtant que le moine ne doit pas sciemment manger la viande d'un animal tué spécialement pour lui ; mais si le moine n'a ni vu *(adiṭṭha)* ni entendu *(as[s]uta)* dire que l'animal a été tué pour lui, et qu'il n'ait pas de raison de le supposer *(aparisaṅkita)*, la viande est considérée comme pure des trois points de vue *(tikoṭiparisuddha)*, et le moine peut alors manger cette viande (*Mahāvagga*, p. 237-238 et *Cullavagga*, p. 197). De son côté un donateur peut se procurer de la viande disponible *(pavattamaṃsa)* sans se rendre coupable ni du meurtre volontaire *(sañcicca)* ni de l'instigation au meurtre (*Mahāvagga*, p. 217, 237-238) ; et quand il accepte de la viande obtenue de cette manière le moine lui aussi ne passe pas pour avoir mangé sciemment de la viande d'un animal tué à son intention *(Mahāvagga*, p. 237 : ... *jānaṃ uddissakataṃ maṃsaṃ paribhuñjati paṭiccakammaṃ)*. — De son côté l'Abhidharma insiste surtout sur l'aspect intentionnel et psychologique de l'acte (*karman : cetanākarman* et *cetayitvā karma* « acte précédé de volition » ; cf. Asaṅga, *Abhidharmasamuccaya*, p. 53). Et l'*Abhidharmakośa* traite de la non-nuisance *(avihiṃsā)*, mais ne fait allusion qu'incidemment à la consommation de viande (v. *Abhidharmakośabhāṣya* 4.68d). La *vihiṃsā* se définit d'ailleurs non seulement en fonction de l'action de tuer, mais aussi par rapport à l'absence de compassion (*Abhidharmasamuccaya*, p. 9). — Remarquons que les Suttanta parlent eux aussi du *tikoṭiparisuddhamaṃsa* (v. par exemple Majjhimanikāya, I, p. 368 et Aṅguttaranikāya IV, p. 187) ; et le Dīghanikāya précise que le Buddha s'abstient de viande crue (*āmakamaṃsa*; 1.1.10 [I, p. 5]).

Ainsi donc, sans qu'il soit bien entendu possible de les dissocier radicalement, il convient sans doute de distinguer entre la non-nuisance *(avihiṃsā)* universellement admise dans le bouddhisme d'une part et de l'autre le végétarisme, ce dernier n'étant pas toujours la conséquence nécessaire de l'*avihiṃsā*. — Selon le *Cullavagga*, l'interdiction pure et simple de la consommation de la viande est un des cinq points proclamés par Devadatta dans sa tentative de diviser la Communauté (p. 196-197) ; or il est remarquable que, suivant certaines traditions, Devadatta préconisait un rigorisme ascétique, et qu'il figure même comme un Brâhmane dans l'*Udāna* (§ 1.5, p. 3). Il n'est donc nullement certain que le végétarisme se soit imposé à la société hindoue à partir des sectes de renonçants, au nombre desquelles il serait naturel d'inclure le bouddhisme ; et si le moine bouddhique est bien un renonçant, il semble difficile de considérer le végétarisme comme un trait caractéristique du renoncement indien en tant que tel. Ce problème mériterait d'être étudié de plus près.

C'est dans les Sūtra du Mahāyāna, et plus spécialement dans certaines Écritures ayant trait au *tathāgatagarbha*, que le végétarisme joue un rôle important dans la littérature bouddhique. Le *LAS* mentionne le *Hastikakṣya*, le *MMS*, le *MPNS*, l'*AMS* et le *LAS* lui-même comme les Sūtra ayant prohibé l'usage de la viande (8, p. 258). Or, à l'exception du premier texte, tous ces Sūtra ont un rapport plus ou moins étroit avec l'enseignement du *tathāgatagarbha*. En effet, suivant cette doctrine, le *tathāgatagarbha* existe chez tous les êtres du monde animé *(sattvaloka)* — à la différence des composants du monde réceptacle *(bhājanaloka)*, dont le riz, l'herbe, etc., ayant une « vie » *(jīva)* sans être des *sattva* (cf. *Théorie*, p. 152). Et il semble bien qu'on a tiré la conclusion qu'il ne faut pas manger les récipients de ce principe spirituel. Dans ces conditions on pourrait supposer que le végétarisme s'est établi dans le bouddhisme — où à tout le moins dans la pratique de nombreux Mahāyānistes — non pas dans le train soit d'une tendance généralisée en Inde qui serait issue de quelque source primitive pré-âryenne (comme le pense L. Alsdorf, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, AWL, [Mainz,

galagarbha fait allusion à Śrīmālā Devī[1] ; et le chapitre VIII, qui interdit l'usage de la viande, mentionne le *Mahāmeghasūtra*, le *Nirvāṇasūtra* et l'*Aṅgulimālīyasūtra*. Il s'ensuit que le *Laṅkāvatāra* est, sous sa forme actuelle, le plus récent des Sūtra cités par Bu.ston à propos de la doctrine du *tathāgatagarbha* ; il n'est pas mentionné dans la *RGVV*.

Avant qu'il ne sera possible de retracer en détail l'histoire des doctrines des Sūtra qui traitent du *tathāgatagarbha* et d'aboutir ainsi à des conclusions définitives touchant son développement, tous ces Sūtra devront faire l'objet d'études philologiques et doctrinales

1961], p. 53), soit de l'influence grandissante des sectes de renonçants « hérétiques », dont le bouddhisme et le jainisme (comme le pense L. Dumont, *Homo hierarchicus* [Paris, 1966], p. 191-192 ; cf. p. 246-247), mais en liaison étroite avec une notion religieuse et philosophique particulière : le *tathāgatagarbha*. — Il faut cependant observer que le *LAS* ne fait pas explicitement allusion à cette connexion, et que la réprobation de la consommation de la viande qu'il exprime est d'un caractère plus général. Ainsi, dans le *LAS*, il est question notamment de la grande bienveillance *(mahāmaitrī)* et de la compassion *(kṛpā)* du Bodhisattva, voire de l'exemple des autres sectes *(anyatīrthika)* et de la pureté (*śuci*, mobile pourtant critiqué dans le *Śikṣāsamuccaya* 6, p. 135). Ce Sūtra s'élève aussi contre l'idée que le Śrāvaka ait été autorisé à manger la viande d'un animal qu'il n'a pas lui-même tué *(akṛta)* ou fait tuer par un autre *(akārita)* et dont il ne soupçonne pas qu'il a été tué spécialement pour lui (p. 253-255) ; car, selon le *LAS*, les Śrāvaka aussi bien que les Buddha et Bodhisattva blâment la consommation de la viande (p. 258). C'est en gros l'opinion exprimée aussi dans le *MPNS*[1] (f. 74b-75a). Le *LAS* critique également l'idée selon laquelle la viande est un médicament permis (cf. la discussion dans *Śikṣāsamuccaya* p. 135).

L'existence dans certains Sūtra du Mahāyāna d'une connexion étroite entre la théorie du *tathagatagarbha* et l'abstinence de viande ne semble pas avoir été observée par D. T. Suzuki, car il écrit que le chapitre VIII du *LAS* — le Māṃsabhakṣaṇaparivarta, qui est probablement une addition relativement tardive — « has no organic connexion with the text proper » (*Studies in the Lankavatara Sutra*, p. 368 ; cf. du même auteur *The Lankavatara Sutra*, p. XIII et 211). Mais comme l'a fait remarquer M. Winternitz, *History of Indian Literature* II (Calcutta, 1933), p. 333 n. 2, la prohibition de la consommation de la viande est mentionnée aussi au chapitre II du *LAS* (p. 27).

Il est remarquable que les Sūtra mahāyānistes en question ne font pas dépendre le végétarisme de l'*a(vi)hiṃsā*. — Rappelons aussi que le roi Piyadassi Asoka fait souvent allusion dans ses édits à l'*avihi(ṃ)sā* et à l'abstention de tuer *(anālambha)* les êtres, et que son cinquième édit sur pilier fait connaître l'interdiction de tuer certains animaux promulguée par le roi. Mais c'est dans son premier édit sur rocher que nous trouvons une allusion au fait que, dans la cuisine du roi, on ne tue plus que trois animaux pour les repas, et que bientôt on n'en tuera aucun ; or cet édit ne mentionne pas l'*avihiṃsā*. (Le lien entre le *vadha*, le *bandha*, la *hiṃsā* et la fourniture de viande est au contraire explicitement mentionné dans le *Kauṭalīya-Arthaśāstra* 2.26.)

En somme, il apparaît que, dans le bouddhisme, le végétarisme est associé moins avec l'*a(vi)hiṃsā* qu'avec la *notion* du *tathāgatagarbha* et, plus généralement, avec la *karuṇā* et la *maitrī*. (V. en général E. W. Hopkins, *JAOS* 27 [1906], p. 455-464 ; P. Demiéville, *BEFEO* 1920, p. 165-167 ; L. de La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 4, p. 145-146 ; J. Jaworski, *RO* 5 [1928], p. 96, et 7 [1930], p. 61 ; A. Waley, *MCB* 1 [1931-32], p. 347 ; E. Waldschmidt, *Beiträge zur Textgeschichte des Mahāparinirvāṇasūtra* [NGGW, Phil.-hist. Kl., Bd. II Nr. 3, 1939], p. 76 ; A. Bareau, *Mélanges d'indianisme à la mémoire de L. Renou* [Paris, 1968], p. 61-71. — Cf. le passage du *Brahmajālasūtra* mahāyāniste (Taishō XXIV, p. 1005b10-14) reproduit dans J. J. M. de Groot, *Le Code du Mahāyāna en Chine* (Amsterdam 1893), p. 42.

(1) *LAS* 6, p. 222-223.

approfondies dans lesquelles il faudra tenir compte aussi de la question plus générale de la formation du canon mahāyāniste ; il sera alors sans doute nécessaire de considérer la possibilité selon laquelle les différentes portions d'un seul Sūtra aient été composées à des époques différentes et, éventuellement, pour des milieux divers. En conséquence, si le *Śrīmālāsūtra* et le *Tathāgatagarbhasūtra* semblent bien représenter dans l'ensemble les sources les plus anciennes de la doctrine du *tathāgatagarbha*, il n'est pas exclu que certaines portions des autres Sūtra constituent des documents importants qui peuvent être également anciens[1].

Vu la complexité des problèmes exégétiques posés par les textes canoniques qui viennent d'être mentionnés les commentateurs font généralement appel au *Ratnagotravibhāga-Mahāyānottaratantraśāstra* et à son commentaire (la « Vyākhyā »), qui sont considérés ensemble comme le Śāstra fondamental exposant la théorie du *tathāgatagarbha* et quelques doctrines connexes[2].

Ce Śāstra contient non seulement les nombreux fragments de Sūtra dont la valeur a déjà été relevée, mais il revêt une importance particulière pour leur interprétation puisque la « Vyākhyā » fournit une explication systématique des enseignements des Sūtra en les insérant, vraisemblablement pour la première fois, dans un cadre scolastique dont la date relativement ancienne est garantie par la traduction chinoise remontant au début du VIe siècle[3]. En ce qui concerne la

(1) Pour des esquisses de la doctrine du *tathāgatagarbha* v. N. Dutt, Tathāgatagarbha, *IHQ* 33 (1957), p. 26-39 ; K. Tamaki, Development of the Thought of Tathāgatagarbha from India to China, *IBK* 9/1 (1961), p. 25-33 ; J. Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga*; cf. *IBK* 14/2 (1966), p. 78-94 ; 19/2 (1971), 1-10.

(2) Sur le *RGV* v. E. Obermiller, The Sublime Science of Maitreya, *AO* 9 (1931) ; E. Frauwallner, *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde* (Festschrift Schubring), p. 153 et suiv., et *Die Philosophie des Buddhismus* (Berlin, 1956), p. 255 et suiv. ; J. Takasaki, *op. cit.*

Le *RGV* est attribué à Maitreyanātha par la tradition tibétaine, qui le range parmi les « Cinq Traités du Dharma de Maitreya » *(byams chos sde lṅa*, les quatre autres étant le *MSA*, le *MAV*, le *Dharmadharmatāvibhaṅga*, et l'*AA)*. Une tradition chinoise au contraire attribue le *RGV* à un certain So-lo-mo-ti = *Sāramati. V. N. Péri, *BEFEO* 11, p. 348 ; H. W. Bailey et E. H. Johnston, *BSOS* 8 (1935-37), p. 78-83 ; E. H. Johnston, *The Ratnagotravibhāga-Mahāyānottaratantraśāstra*, Introduction ; P. Demiéville, *BEFEO* 24, p. 53 ; M. Hattori, Busshō-ron no ichikōsatsu, *Bukkyō Shigaku* 4/3-4 (1950) avec le résumé de J. W. de Jong, *Revue bibliographique de sinologie* 2 (1956), n° 584 ; E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, p. 56 et 92-93. — Pourtant, il n'est pas certain que ces traditions tibétaine et chinoise doivent être considérées comme s'excluant l'une l'autre (v. *Théorie*, p. 50-55).

Quant au Commentaire du *RGV* — la « Vyākhyā » — il est attribué à Asaṅga par la tradition tibétaine.

(3) Taishō 1611. La traduction est attribuée à Ratnamati de l'Inde centrale et à Bodhiruci, et remonte à environ 511 (v. *L'Inde classique* § 2146).

Sur Ratnamati et Bodhiruci v. N. Péri, *BEFEO* 11 (1911), 341-348, 352 et suiv. ; P. Ch. Bagchi, *Le canon bouddhique en Chine*, p. 248 et suiv. ; P. Demiéville, *Sur l'authenticité du Ta-tch'eng k'i sin louen*, p. 30-34, 38, et *L'Inde classique* § 2085, 2146 ; J. Takasaki, *Study*, p. 7-9. — Ratnamati a aussi traduit un certain **Saddharmapuṇḍarīkopadeśa* attribué à Vasubandhu (Taishō 1520).

détermination de l'école dont relève ce Śāstra pris comme une unité, il faut remarquer l'absence dans la « Vyākhyā » de toute citation tirée d'un texte de tendance strictement vijñānavāda. Cette circonstance ainsi que le fait qu'il n'y est jamais fait allusion à l'*ālayavijñāna* semblent bien s'opposer à l'opinion de certains auteurs anciens et modernes selon laquelle ce texte est un ouvrage de l'école du Vijñānavāda[1].

Dans son premier chapitre, qui est consacré surtout à la doctrine du *tathāgatagarbha* ou *tathāgatadhātu* le *RGV* traite aussi du *gotra* quadriparti du Triple Joyau, de la pratique spirituelle, et de l'obtention à partir du *gotra* double (le *prakṛtistha* et le *samudānīta*) des trois Corps *(kāya)* du buddha — c'est-à-dire des trois sujets de la Base spirituelle *(gži)*, du Chemin *(mārga = lam)* du perfectionnement, et du Fruit *(phala = 'bras bu)* ou résultat qu'est l'Éveil ou l'état de *buddha*. Il y est question notamment des sept *vajrapada* ou « stations adamantines » *(pada = sthāna)* du sens septuple de la compréhension *(adhigamārtha)*, qui est l'objet de la connaissance intuitive immédiate *(pratyātmavedanīya)* et est comparé au « diamant » *(vajra)* parce qu'il est difficile à percer et, partant, ineffable *(anabhilāpya)*. Les sept sens *(artha)* en question sont le *buddha*, le *dharma* et le *saṃgha*, ainsi que l'Élément spirituel *(dhātu* ∾ *garbha)*, l'Éveil *(bodhi)*, les qualités *(guṇa)* du *buddha*, et l'action *(karman, kriyā)* du *buddha* ; les quatre derniers *artha* constituent le *gotra* quadriparti, le *tathāgatagarbha* correspondant à la *samalā tathatā*, et la *bodhi* à la *nirmalā tathatā*[2]. Le *tathāgatagarbha*/ *tathāgatadhātu* est étudié (1.27-94) sous dix rubriques, ou « sens » *(artha)*, dont chacune a trait à la

(1) Bu.ston semble bien avoir tenu le *RGV* pour un traité du Vijñānavāda (v. *BuCh*, f. 20b, 161a5) ; il est inclus dans la section Sems.tsam du bsTan.'gyur. Red.mda'.ba. gŽon.nu.blo.gros (1349-1412) a aussi d'abord soutenu cette opinion, mais plus tard il a conclu que le *RGV* est vraiment un texte du Madhyamaka (v. *DŃ*, cha, f. 10b, et le *Tho yig* d'A.khu.rin.po.che.Šes.rab.rgya.mtsho, in Lokesh Chandra, *Materials*, n° 11340 ; cf. n° 11544). (Cf. E. Obermiller, Sublime Science, *AO* 9 [1931], p. 83.)

E. Lamotte incline à considérer la théorie du *tathāgatagarbha* comme une doctrine du Yogācāra, et il mentionne *Sāramati comme un des grands docteurs de l'école Yogācāra (v. *L'enseignement de Vimalakīrti*, Introduction, p. 54-56) ; mais en même temps il parle du « monisme absolu, plus brâhmanique que bouddhiste » du même *Sāramati (*op. cit.*, p. 56 ; cf. p. 92 note) et le qualifie de « pré-yogācāra » (p. 475). En revanche, M. P. Demiéville note que l'école dont relève le *RGV* est incertaine (v. *L'Inde classique*, § 2146) ; et M. E. Frauwallner distingue très nettement entre *Sāramati et les maîtres du Yogācāra (v. *Die Philosophie des Buddhismus*, p. 255 et suiv.). — En effet, il ne semble pas que la doctrine du *RGV* soit très proche du Vijñānavāda. Et il n'est pas certain non plus qu'elle soit un véritable monisme ; selon la *RGVV* au moins, il ne s'agit pas d'un monisme au sens strict, mais de la théorie de la non-dualité *(advaya)* caractéristique du Chemin du Milieu (voir les remarques de Mgr. Lamotte lui-même, *op. cit.*, p. 215 note). (Il est vrai que Th. Stcherbatsky a employé dans un sens spécial le terme de monisme qu'il a défini dans son article Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus, *RO* 10 (1934), p. 21 note 1 ; et E. Obermiller a lui aussi employé le terme dans le même sens.) — Sur l'*advaya* et la question du monisme, cf. *Théorie*, p. 4, 265-269, 291, 361.

(2) Sur la relation du *tathāgatagarbha* avec le *(tathāgata-)dhātu*, le *gotra* et la *tathatā* voir ci-dessous, p. 33 note 3 ; *Théorie*, p. 261 et suiv.

présence chez tous les êtres animés de la *dharmatā* stable[1]. Ensuite sont énumérés (1.95-129) les neuf exemples *(dṛṣṭānta)* avec leurs sens correspondants suivant le *Tathāgatagarbhasūtra* ; ces exemples concernent la *dharmatā* pure qui est essentiellement dans une relation de connexion originelle avec l'Élément spirituel des *sattva (anādisāṃnidhyasambaddhasvabhāvaśubhadharmatā)*, par opposition à l'enveloppe des souillures extérieures et adventices *(āgantuka)* qui est essentiellement dans une relation de disconnexion originelle *(anādisāṃnidhyāsambaddhasvabhāvakleśakośatā)*[2].

A propos de l'irradiation compénétrante *(spharaṇatā)* du *dharmakāya* ou de la Gnose *(jñāna)* de *buddha* et de l'indifférenciation ultime de l'Ainsité *(tathatā)* — deux des trois facteurs qui justifient la doctrine selon laquelle tous les êtres animés sont (des) *tathāgatagarbha* (*RGV* 1.27-28)[3] — la « Vyākhyā » cite deux stances tirées du neuvième chapitre du *Mahāyānasūtrālaṃkāra.* C'est d'ailleurs surtout au chapitre IX de cet ouvrage attribué, comme le *RGV*, à Maitreyanātha que se trouvent des enseignements étroitement apparentés à ceux du *RGV* ; il n'y a cependant qu'une seule allusion dans ce texte au *garbha* (*MSA* 9.37)[4].

Ce sont les difficultés que rencontre l'exégèse systématique des enseignements scripturaires en question, ainsi que l'autorité des auteurs putatifs de l'*Uttaratantra* et de sa « Vyākhyā », qui rehaussèrent l'importance de ce Śāstra aux yeux des maîtres indiens et tibétains à partir de l'époque où l'intérêt se porta à nouveau sur ses doctrines, et notamment sur la théorie du *tathāgatagarbha*[5]. Ce renouveau d'intérêt suivit une période qui dura apparemment plusieurs siècles et pendant laquelle ces deux textes tombèrent, semble-t-il,

(1) V. *RGVV* 1.95.

(2) V. *RGVV* 1.95 et *RGV* 1.51.

(3) Le mot « des » est mis entre parenthèses dans notre traduction parce que, dans la formule *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ*, le composé *tathāgata-garbha* peut, au point de vue grammatical, s'entendre soit comme un substantif (composé *tatpuruṣa*) soit comme un adjectif (composé *bahuvrīhi*) ; l'interprétation précise dépend donc du contexte doctrinal, qui peut se rapporter au *dharmakāya*, à la *tathatā* ou au *gotra*. Voir ci-dessous, p. 52-53, et *DzG*, f. 15a et suiv.

(4) V. *infra*, p. 53 ; *DzG*, f. 13a2-3.

(5) Il est en fait remarquable que, exception faite du seul auteur de la *RGVV*, les docteurs indiens antérieurs au xe-xie siècle ne semblent pas avoir commenté le *RGV*, alors qu'il est établi que ce traité est beaucoup plus ancien (v. *supra*, p. 18). Ainsi, le *RGV* n'est pas mentionné dans l'*Abhisamayālaṃkārālokā* de Haribhadra ; et cette circonstance a fait penser à un historien tibétain que le *RGV* fut perdu pendant une période assez longue (voir le *DṄ* [cha, f. 9b] de gŽon.nu.dpal, qui ajoute que le *RGV* fut retrouvé par Maitrīpāda vers l'an 1000 dans un vieux *stūpa*). Cf. *Théorie*, Introduction, p. 37-39. — Des références nombreuses au *RGV* commencent à apparaître à partir de cette époque, par exemple dans des ouvrages de Jñānaśrīmitra (xie siècle) ; voir aussi Prajñākaramati, *Bodhicaryāvatārapañjikā* 9.42.

Sur un *Ratnagotropadeśa* inédit de Satyajñānapāda, v. E. H. Johnston, édition du *RGV*, Introduction, p. vi, et G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, II (Rome, 1958), p. xi. Ce traité est le seul commentaire indien connu du *RGV* après la *RGVV* ; il n'a pas été inclus dans le bsTan.'gyur. (Contrairement à ce qui fut dit dans notre *Théorie*, p. 35, suivant M. G. Tucci, cet *Upadeśa* ne semble pas être un ouvrage de Sajjana.)

en déshérence et n'attirèrent guère l'attention des docteurs. Autant qu'on puisse en juger dans l'état actuel de nos informations, ce regain d'intérêt s'est produit aux xe-xie siècles, notamment au Bengale et au Kaśmīr ; en tout état de cause, c'est de ce dernier pays, et vers la fin du xie siècle, que l'étude du Śāstra a gagné le Tibet, où il était apparemment inconnu pendant la période de l'Ancienne Diffusion *(sṅa dar)* de la Loi[1]. Il a été introduit au Tibet par son traducteur le mieux connu, rÑog.lo.tsā.ba (1059-1109), et par quelques-uns de ses contemporains, qui étaient les disciples de Sajjana et d'autres maîtres kāśmīriens[2].

Depuis rÑog.lo.tsā.ba lui-même les exégètes tibétains se sont fondés surtout sur ce Śāstra, car il constitue la meilleure base pour l'étude systématique de la théorie du *tathāgatagarbha* vu que les enseignements et les aperçus contenus dans les Sūtra sont assez souvent formulés dans un langage figuré d'interprétation malaisée qu'on a parfois tenu pour intentionnel. Du reste, pour les besoins de l'analyse doctrinale, les maîtres indiens de cette époque suivis par leurs disciples tibétains tendaient souvent à s'appuyer en premier lieu moins sur les Sūtra que sur les grands Śāstra. Ainsi, depuis que la version tibétaine du Śāstra exécutée par rÑog.lo.tsā.ba leur a fourni une traduction en général très sûre des nombreux passages scripturaires figurant dans la « Vyākhyā », la majorité des docteurs tibétains ont préféré de renvoyer à celle-ci lorsqu'ils voulaient citer les passages des Sūtra fondamentaux qui s'y trouvaient au lieu de se reporter aux traductions contenues dans le bKa'.'gyur.

Une exception importante à cette tendance générale est Bu.ston lui-même, car ce maître, qui s'était précisément occupé de la constitution du bKa'.'gyur, a pris le parti de puiser la majorité de ses citations directement à ce recueil. Et à la différence des autres docteurs tibétains, qui ont été pour la plupart des auteurs de sous-commentaires du *RGV*, Bu.ston s'est donné pour tâche de composer non pas un commentaire proprement dit du Śāstra, mais un recueil commenté de textes canoniques afférents auquel il a ajouté de nombreux extraits tirés de ce Śāstra[3].

(1) Le *RGV* manque dans le *lDan dkar ma*, un catalogue ancien des livres traduits en tibétain pendant la période royale.

(2) Sur les différentes traductions tibétaines du *RGV* v. *DṄ*, cha, f. 10b ; *Théorie*, p. 35-37. Bu.ston renvoie lui aussi à une traduction du *RGV* différente de celle de rÑog (v. *DzG*, f. 17b).

(3) Ce procédé n'est pas sans justification philologique, et son emploi par Bu.ston, qui fut un des éditeurs du bKa'.'gyur, était d'ailleurs prévisible. Mais il présente certains inconvénients parce que le texte de certains passages importants dans les traductions du bKa'.'gyur ne concorde pas exactement avec le texte des mêmes passages dans la traduction tibétaine de la *RGVV* (dont le texte est confirmé par l'original sanskrit publié par Johnston). C'est peut-être ce fait, joint aux nombreuses difficultés exégétiques posées par les Sūtra traitant du *tathāgatagarbha*, qui a conduit la majorité des commentateurs tibétains à citer les Sūtra en question de préférence d'après les extraits contenus dans la version tibétaine de la *RGVV*.

Aux maîtres indiens postérieurs Bu.ston ne fait donc presque aucune allusion dans le *mDzes rgyan*. Il cite pourtant une fois les opinions de « Rājaputra » et de Ratnākaraśānti sur la question du sens indirect *(neyārtha)* et intentionnel *(ābhiprāyika)* opposé au sens certain *(nītārtha)*, cette distinction d'importance primordiale constituant le principe qui commande l'interprétation traditionnelle systématique des Écritures canoniques du bouddhisme. Cette théorie, déjà connue du *Mahāyānasūtrālaṃkāra* et d'Asaṅga et mentionnée aussi dans des traités du Śrāvakayāna, a été développée notamment par des docteurs de l'école des Vijñānavādin dont Ratnākaraśānti est un des derniers grands représentants[1]. — Comme on l'a déjà relevé, parmi ses prédécesseurs tibétains Bu.ston ne mentionne que rṄog.lo.tsā.ba. Il ne cite même pas le *sDom gsum rab dbye* de Sa.skya.paṇḍi.ta, bien que cet ouvrage contienne au premier chapitre un important exposé sur le *tathāgatagarbha* en tant que Base *(gži)*. Bu.ston a pourtant dû bien connaître cet ouvrage ; aussi, comme le fait remarquer sGra.tshad.pa, la doctrine de son maître concernant le caractère intentionnel et indirect de l'enseignement relatif au *tathāgatagarbha* concorde-t-elle avec celle de Sa.skya.paṇḍi.ta[2].

Il apparaît ainsi que Bu.ston n'a voulu mentionner dans son *mDzes rgyan* ni l'ensemble des Sūtra et Śāstra indiens ni tous les docteurs tibétains qui avaient traité du *tathāgatagarbha* (ce qui aurait d'ailleurs été impossible dans le cadre d'un ouvrage d'étendue limitée), et il s'est donc borné à constituer un recueil représentatif sinon compréhensif des principaux textes canoniques traitant de cette théorie et de quelques doctrines apparentées[3]. Et pour relier entre elles et éclairer ces citations, Bu.ston a généralement ajouté un ou deux paragraphes explicatifs destinés à en faire ressortir la portée suivant la doctrine du Mādhyamika, qui a été usuellement considérée au Tibet comme représentant la pensée véritable du Buddha. En même temps, ses élucidations devaient servir à combattre, fût-ce implicitement, des interprétations divergentes qui s'étaient accréditées dans l'école des Jo.naṅ.pa et ailleurs[4].

(1) *Prajñāpāramitopadeśa*, bsTan.'gyur (P), t. ku. Cette source est également citée par Tsoṅ.kha.pa (*Legs bšad sñiṅ po*, f. 40b ; cf. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 216a) et par 'Jam.dbyaṅs.bžad.pa (*Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 191b).

La théorie des deux sens — le *nītārtha* et le *neyārtha* — n'est bien entendu pas le bien exclusif du Vijñānavāda. Candrakīrti en fait état clairement pour la première fois, semble-t-il, dans l'école des Mādhyamika (cf. *Legs bšad sñiṅ po*, f. 91b1-2) ; v. *Madhyamakāvatāra* 6.94 et suiv., et *Prasannapadā* sur *Madhyamakakārikā* 1.1, 15.10-11 et 18.6 (cf. le colophon de la *Prasannapadā*). Voir cependant *Ta tche tou louen* 125a (trad. Lamotte, p. 536-538) ; 'Jam.dbyaṅs.bžad.pa, *Grub mtha' chen mo*, kha, f. 13b.

(2) V. *YG*, f. 47a, et *infra*, p. 31-32.

(3) sGra.tshad.pa nous dit que Bu.ston avait composé un autre traité détaillé sur la théorie du *tathāgatagarbha*, qui ne se trouve pas dans l'édition de son bKa'.'bum publiée à lHa.sa, ni dans la liste des œuvres de Bu.ston compilée par Kloṅ.rdol.bla.ma (*KD*, t. ra) ; v. *infra*, p. 28.

(4) Plusieurs sources canoniques qui traitent du *tathāgatagarbha*, ou de doctrines étroitement apparentées, et qui ont été très souvent utilisées par les auteurs chinois n'ont

Liste des sources du *mDzes rgyan*

Ārya-Aṅgulimālīyanāmamahāyānasūtra (Sor mo'i phreṅ ba can [!] *la phan pa'i mdo).* mDo, ma, 196a7-315b4 (H).
lDan dkar ma nº 98 ; *Otani Catalogue* nº 879.
Bu ston chos 'byuṅ (151a) : Chos ñid tshul khrims daṅ rGya'i lo tsā ba sTon ācārya la sogs pa'i 'gyur ;
dKar chag de l'édition de lHa.sa : rGya gar gyi mkhan po Šākya pra bha daṅ/ lo tsā ba bande Dharma tā šī la daṅ/ rGya'i bande Toṅ ā cārya la sogs pas bsgyur ba. (L'*Otani Catalogue* donne : Toṅ acala.)

Ārya-Ghanavyūhanāmamahāyānasūtra (rGyan stug po bkod pa). mDo, cha, 1-86b (H).
lDan dkar ma nº 121 ; *Otani Catalogue* nº 778.
Aucun renseignement sur l'identité des traducteurs n'est donné dans le *Bu ston chos 'byuṅ* (148b) et dans le *dKar chag* de l'édition de lHa.sa, où il est noté : bam po bži daṅ le'u dgu gšam ma tshaṅ ba 'gyur byaṅ med pa.

Ārya-Tathāgatagarbhanāmamahāyānasūtra ('Phags pa De bžin gšegs pa'i sñiṅ po'i mdo). mDo, ža, 1-24a1 (H).
lDan dkar ma nº 163 ; *Otani Catalogue* nº 924.
Bu ston chos 'byuṅ (152a2) : Ye šes sde'i 'gyur.
dKar chag de l'édition de lHa.sa : rGya gar gyi mkhan po Šākya pra bha daṅ/ lo tsā ba bande Ye šes sdes bsgyur ciṅ skad gsar bcad kyis bcos pa.

Ārya-Dṛḍhādhyāśayaparivartanāmamahāyānasūtra (le bKa'.'gyur donne *Sthirādhyāśaya*º) *('Phags pa lHag pa'i bsam pa bstan pa'i mdo).* mDo, tsa 267a6-282b5 (H).
lDan dkar ma nº 118 ; *Otani Catalogue* nº 890.
Bu ston chos 'byuṅ (151a), qui écrit *bstan pa'i le'u*, indique Ye.šes.sde comme le traducteur.

pas été régulièrement citées par les autorités tibétaines. Mentionnons par exemple le *Vimalakīrtinirdeśa* avec sa doctrine de la Pensée pure et lumineuse *(prabhāsvara)* et du *tathāgatagotra;* ce Sūtra contient par exemple la déclaration *cittasaṃkleśāt sattvāḥ saṃkliśyante cittavyavadānād viśudhyante*, qui se trouve dans *RGVV* 1.127-129 (v. p. 174 de la trad. de Lamotte) (cf. par exemple Saṃyuttanikāya III, p. 151-152). — Mais plusieurs des sources souvent citées par les auteurs chinois sont sans doute des compositions d'origine chinoise. Sur le *Ta-tch'eng k'i sin louen (*Mahāyānaśraddhotpādaśāstra)* v. P. Demiéville, *Sur l'authenticité; Annuaire du Collège de France*, 1955, p. 237 ; et *L'Inde classique*, § 2148 ; W. Liebenthal, *TP* 46 (1958), p. 155-216 ; sur le **Vajrasamādhi* v. P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, p. 54 note, et W. Liebenthal, *TP*, 44 (1956), p. 347-386 ; K. Tamaki, *IBK* 9/1 (1961), p. 26. Sur le **Śūraṃgamasūtra* v. P. Demiéville, *Concile*, p. 43 note (cf. le *MPNS* cité par E. Lamotte, *Concentration de la Marche Héroïque*, p. 41-42). Et sur l'**Anuttarāśrayasūtra (Wou chang yi king*, de Paramārtha, basé sur le *RGV)* ainsi que le **Buddhagotraśāstra* (? : *Fo sing louen*) v. M. Hattori, *Bukkyō Shigaku* 4/3-4 (1950). Voir aussi J. Takasaki, *Study on the Ratnagotravibhāga*, p. 47 et suiv.

dKar chag de l'édition de lHa.sa : rGya gar gyi mkhan po Su rendra bo dhi dañ/ Pradzñā varma dañ/ lo tsā ba bande Ye šes sde la sogs pas bsgyur ba.

Buddhāvataṃsakanāmamahāvaipulyasūtra (Sañs rgyas phal po che žes bya ba šin tu rgyas pa chen po'i mdo). Phal.chen, ka-cha (H).

lDan dkar ma n° 17 et suiv. ; *Otani Catalogue* n° 761.

Bu ston chos 'byuṅ (146b) : Bai ro tsa na rakṣi tas žu chen bgyis pa.

dKar chag de l'édition de lHa.sa : lo tsā ba Bai ro tsā na rakṣi tas bsgyur ba[1].

Ārya-Mahāparinirvāṇanāmamahāyānasūtra (Yoṅs su mya ṅan las 'das pa chen po'i mdo). mDo, ña, 1-222b5 (H)[2].

lDan dkar ma n° 80 (3.900 *śloka* et 13 *bam po*) ; *Otani Catalogue* n° 788.

Bu ston chos 'byuṅ (148b) : Mya ṅan las 'das pa chen po'i le'u ñi khri lṅa stoṅ pa las lha dañ mi la sogs pas žus pa'i le'u bam po bcu gsum pa lHa'i zla ba'i 'gyur.

dKar chag de l'édition de lHa sa : Yoṅs su mya ṅan las 'das pa chen po'i mdo le'u ñi khri lṅa stoṅ pa las lha dañ mi la sogs pas žus pa'i le'u ñi tshe ba bam po bcu gsum dañ le'u lṅa pa/ rGya gar gyi mkhan po Dzi na mi tra dañ/ Dzñā na garbha dañ/ lo tsā ba bande De ba tsandras bsgyur te gtan la phab pa.

'Phags pa yoṅs su mya ṅan las 'das pa chen po'i mdo. Myañ.'das, ka-kha (H). (Il s'agit du *Mahāparinirvāṇasūtra* traduit du chinois.)

lDan dkar ma n° 249 (12.600 *śloka* et 42 *bam po*) ; *Otani Catalogue* n° 787.

dKar chag de l'édition de lHa.sa (qui indique une longueur de 56 *bam po*) : rGya nag gi mkhan po Wañ phab žun dañ/ dharma'i gži 'dzin dGe ba'i blo gros/ lo tsā ba rGya mtsho'i sdes bsgyur ba[3].

Ārya-Mahābherīhārakaparivartanāmamahāyānasūtra (rÑa bo che'i mdo). mDo, tsa, 141a3-208b3 (H).

lDan dkar ma n° 112 ; *Otani Catalogue* n° 888.

Bu ston chos 'byuṅ (151a) : dPal gyi lhun po dañ dPal brtsegs kyi 'gyur.

dKar chag de l'édition de lHa.sa : rGya gar gyi mkhan po Bidyā ka ra pra bha dañ/ lo tsā ba bande dPal gyi lhun pos bsgyur ciñ/ lo tsā ba bande dPal brtsegs kyis žus pa.

Ārya-Mahāmeghanāmamahāyānasūtra (sPrin chen po'i mdo). mDo, tsha, 180a6-337b7 (H).

(1) Selon les catalogues des bKa'.'gyur de Pékin et de sDe.dge, Jinamitra, Surendrabodhi et Ye.šes.sde sont les traducteurs de l'*Avataṃsaka*.

(2) Quelques fragments en sanskrit du *MPNS* ont été publiés par F. W. Thomas in A. H. Hoernle, *Manuscript Remains of Buddhist Literature*, I (Oxford, 1916), p. 93-97, ainsi que dans le Taishō Shinshū Daizōkyō, XII, p. 604. Un passage du Sūtra est cité dans *RGVV* 1.153 (cf. 1.87).

(3) Sur cette traduction et sur le nom Wañ.phab.žun (= Wang Fa-chouen) v. P. Pelliot, *JA* 1914, p. 130-131.

lDan dkar ma n° 85 ; *Otani Catalogue* n° 898.
Bu ston chos 'byuṅ (151a-b) : Ye šes sde'i 'gyur.
dKar chag de l'édition de lHa.sa : rGya gar gyi mkhan po Su rendra bo dhi daṅ/ lo tsā ba bande Ye šes sde'i 'gyur.

Ārya-Mahāyānaprasādaprabhāvanānāmamahāyānasūtra (Theg pa chen po la dad pa rab tu bsgoms pa'i mdo). mDo, da, 11b-57b (H).
lDan dkar ma n° 138 ; *Otani Catalogue* n° 812.
Bu ston chos 'byuṅ (149a) : ∾ rab tu sgom pa... Ye šes sde la sogs pa'i 'gyur.
dKar chag de l'édition de lHa.sa : rGya gar gyi mkhan po Dsi na mitra daṅ/ Dā na šī la daṅ/ lo tsā ba bande Ye šes sde la sogs pas bsgyur ciṅ žus pa.

Ārya-Laṅkāvatāramahāyānasūtra (Laṅ kar gšegs pa'i theg pa chen po'i mdo). mDo, ca, 87b-307a (H).
lDan dkar ma n° 84 ; *Otani Catalogue* n° 775.
Bu ston chos 'byuṅ (148a) ne donne aucune indication sur la traduction.
dKar chag de l'édition de lHa.sa : Laṅ gšegs rgya nag nas bsgyur bar grags pa bam po dgu po lo tsā ba 'Gos Chos grub kyis bsgyur ba.
Le colophon du Sūtra porte (H, 307a3-4) : bCom ldan 'das kyi riṅ lugs pa/ 'Gos Chos grub kyis rgya'i dpe las bsgyur te gtan la phab pa'o[1].

Ārya-Śrīmālādevīsiṃhanādanāmamahāyānasūtra (dPal phreṅ seṅ ge'i ṅa ros žus pa'i mdo). dKon brtsegs, cha, 418a-454a (H).
lDan dkar ma n° 71 ; *Otani Catalogue* n° 760/48.
Bu ston chos 'byuṅ (147b) : Ye šes sde'i 'gyur.
dKar chag de l'édition de lHa.sa : rGya gar gyi mkhan po Dsi na mi tra daṅ/ Su rendra bo dhi daṅ/ lo tsā ba bande Ye šes sdes bsgyur ciṅ žus pa.

Mahāyānasaṃgraha (Theg pa chen po bsdus pa). mDo. 'grel, li, 1-51a (P). D'Ārya Asaṅga ('Phags.pa.Thogs.med).
lDan dkar ma n° 627 ; Cordier, tome III, p. 382.
Bu ston chos 'byuṅ (161b) : Ye šes sde'i 'gyur.
dKar chag de l'édition de Pékin (Cordier) : Jinamitra et Śīlendrabodhi ; Ye šes sde.

Mahāyānasūtrālaṃkārakārikā (Theg pa chen po'i mdo sde'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa). mDo.'grel, phi, 1-43b (P). De Bhaṭṭāraka (ou Bhagavant) Maitreyanātha (rJe.btsun. [ou bCom.ldan.'das] Byams.pa.mgon.po).

(1) Sur cette traduction et sur 'Gos.Chos.grub (Fa-tch'eng) v. P. Pelliot, *BEFEO* 8, p. 513, et *JA* 1914, p. 128-129 et p. 142-144 ; D. Ueyama, *Tōhō Gakuhō* 38 (1967), p. 133 et suiv. ; 39 (1968), p. 119 et suiv. ; P. Demiéville, *TP* 56 (1970), p. 47 et suiv.

D. T. Suzuki estime que 'Gos.Chos.grub a dû être le traducteur tibétain non pas de la version sanskrite du *LAS* (*Otani Catalogue* n° 775), mais de la version chinoise (n° 776) ; v. *Studies in the Lankavatara Sutra*, p. 12-15. Chos.grub a aussi traduit en tibétain la version chinoise du *Suvarṇaprabhāsasūtra* de Yi-tsing.

lDan dkar ma nº 632 ; CORDIER, tome III, p. 373.
Bu ston chos 'byuṅ (161a) : dPal brtsegs kyi 'gyur.
dKar chag de l'édition de Pékin (CORDIER) : Śākyasiṃha ; dPal. brtsegs.

Sūtrālaṃkārabhāṣya (mDo sde'i rgyan gyi bśad pa). mDo.'grel, phi, 135b-287a (P).
lDan dkar ma nº 633 ; CORDIER, tome III, p. 375.
Bu ston chos 'byuṅ (161a) : ...slob dpon dByig gñen gyis mdzad pa... dPal brtsegs kyi 'gyur.
dKar chag de l'édition de Pékin (CORDIER) : dByig.gñen [Vasubandhu]... ; Śākyasiṃha ; dPal.brtsegs.

Mahāyānottaratantraśāstra (Theg pa chen po'i rgyud bla ma'i bstan bcos). mDo.'grel, phi, 54b-74b (P). De Maitreyanātha (mGon.po. Byams.pa).
Ce texte et son commentaire manquent dans le *lDan dkar ma* puisqu'ils n'ont été traduits que plus tard, lors de la Nouvelle Diffusion de la Loi *(phyi dar)* au Tibet. CORDIER, tome III p. 374.
Bu ston chos 'byuṅ (161a) : Blo ldan šes rab kyi 'gyur.
dKar chag de l'édition de Pékin (CORDIER) ; Sajjana et Blo. ldan.šes.rab.

Mahāyānottaratantraśāstravyākhyā (Theg pa chen po'i rgyud bla ma'i bstan bcos kyi rnam par bśad pa). mDo.'grel, phi, 74b-135b (P). D'Ārya Asaṅga ('Phags.pa.Thogs.med).
CORDIER, tome III, p. 374-375.
Bu ston chos 'byuṅ (161a) : Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos daṅ/ de'i 'grel pa slob dpon Thogs med kyis mdsad pa gñis Blo ldan šes rab kyi 'gyur.
dKar chag de l'édition de Pékin (CORDIER) : 'Phags.pa.Thogs. med... ; Sajjana et Blo.ldan.šes.rab.

Prajñāpāramitopadeśa (Šes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ṅag). mDo.'grel, ku, 151a-184b (P). De Ratnākaraśānti (Šānti.pa).
CORDIER, tome III, p. 390.

LA DOCTRINE DU *tathāgatagarbha* SELON L'ÉCOLE DE BU.STON[1]

Quel est le sens exact que Bu.ston et son disciple sGra.tshad.pa. Rin.chen.rnam.rgyal ont attaché à la doctrine de la présence universelle du *tathāgatagarbha* chez tous les êtres animés? Cette doctrine

(1) Sur l'école de Bu.ston (le *Bu.lugs*) et les Ža.lu.pa en général, voir le *ThG*, cité dans notre *Life of Bu ston Rin po che*, p. 11-12. — Observons que le *DzG* est un des ouvrages figurant au programme de troisième année de l'école bKa'.brgyud.pa en vue du grade d'Ācārya à l'université tibétaine de Vārāṇasī (p. 13 du programme établi par l'office tibétain d'éducation à Dharmaśālā). Sur les rapports qui ont existé entre Bu.ston et les bKa'.brgyud.pa, v. *infra* p. 28, note 1.

est-elle de sens direct et certain *(nītārtha)*, ou est-elle intentionnelle *(ābhiprāyika)* et de sens indirect *(neyārtha)*; ou bien est-ce simplement une forme spéciale de cette doctrine — et notamment celle dont le *Laṅkāvatārasūtra* fait état — qui est à considérer comme intentionnelle?

Dans sa « Vie » de Bu.ston, sGra.tshad.pa écrit que son maître a démontré dans son *mDzes rgyan* que la doctrine selon laquelle le *tathāgatagarbha* caractérisé *(mtshan ñid pa)* existe chez tous les êtres animés est de sens indirect et intentionnel[1]. En effet, Bu.ston a affirmé à maintes reprises que les textes canoniques qui enseignent la doctrine du *tathāgatagarbha* doivent s'entendre comme des formulations intentionnelles de sens indirect comportant des motifs *(prayojana)* divers, tel le souci qu'a le Buddha d'introduire son auditeur dans l'Enseignement, ou d'écarter un défaut moral ou spirituel par un contrecarrant *(pratipakṣa)*[2]. Et selon Bu.ston une formule intentionnelle prononcée par le Buddha peut éventuellement se rapporter à un autre temps, auquel cas elle n'est pas valable absolument[3]. Enfin, dans le *mDzes rgyan*, Bu.ston écrit expressément que le sens du *tathāgatagarbha* est un sens très profond qui a été prêché intentionnellement par le Maître[4]. Il apparaît donc que pour l'auteur du *mDzes rgyan* la doctrine du *tathāgatagarbha* est de sens indirect et intentionnel[5].

(1) V. le *rNam thar* de Bu.ston, f. 34b (traduit dans *Life of Bu ston Rin po che*, p. 152) : *bde gšegs sñiṅ po mtshan ñid pa sems can la yod par ston pa'i mdo rnams draṅ don dgoṅs pa can yin ciṅ/ ṅes don la bde gšegs sñiṅ po mtshan ñid pa sems can la med pa 'thad pa'i gžuṅ bsruṅ ba'i phyir/ bde gšegs sñiṅ po'i mdzes rgyan žes bya ba'i bstan bcos mdzad/* — Le mot *mtshan ñid pa* correspond normalement à *lākṣaṇika* « caractérisé, réel ; au sens propre », et s'oppose alors à *btags pa ba* = *prājñaptika* « nominal ; métaphorique » ; cf. Ña.dbon, *Yid kyi mun sel*, I, f. 240b ; *YG*, f. 19b2 (cité ci-dessous, p. 35) ; mKhas.grub.rje, *sToṅ thun chen mo*, f. 197b6, et gSuṅ thor (t. ka), f. 3b. Bu.ston a peut-être pensé aussi à la notion du *tathāgatagarbha* muni des trente-deux *lakṣaṇa (mtshan ñid)* du *buddha*, dont parle le *LAS* 2 (p. 78 ; v. *supra*, p. 13-14, et *DzG*, f. 21a ; cf. f. 6a-b, 18a).

(2) Sur le *avatāraṇābhisaṃdhi ('jug pa'i ldem dgoṅs)* v. *DzG*, f. 11b4, 24b3, et 27a5. Et sur le *pratipakṣābhisaṃdhi (gñen po'i ldem dgoṅs)* v. *DzG*, f. 11b5, 15a5, 20a2, 21a2, 23a3, 29b5-7, et 32b7. Cf. *infra*, p. 32, 36, 59.

(3) Sur ce *kālāntarābhiprāya (dus gžan la dgoṅs pa)* v. *DzG*, f. 11b5, 13a2, 15b4, 17b3, et 20b2.

Le *kālāntarābhiprāya* est le seul des quatre *abhiprāya* (et des quatre *abhisaṃdhi*) qui ait été mentionné dans la *RGVV* (1.41). Mais il y est invoqué non pas pour montrer qu'un texte portant sur le *tathāgatagarbha* est intentionnel, mais pour prouver que l'*icchantika* aussi pourra enfin obtenir l'Éveil étant donné que les textes traitant de sa « damnation » ne visent qu'un certain « intervalle de temps », et qu'il n'est donc pas damné à perpétuité (v. *supra*, p. 12, note 1 ; *DzG*, f. 20b).

(4) V. *DzG*, f. 1b3 et 8b4 *(dgoṅs pas gsuṅs pa)*, et 37a7 *(dgoṅs te gsuṅs pa)*; cf. f. 21a, 29b.

(5) Il faut cependant remarquer que Bu.ston a aussi dit (f. 37a) que la doctrine du Refuge unique et de l'*ekayāna* est de sens certain; or, suivant la théorie des dGe.lugs.pa au moins, cette opinion ne serait guère conciliable avec la thèse selon laquelle l'enseignement relatif à l'existence du *tathāgatagarbha* chez tous les *sattva* est intentionnel (cf. *Théorie*, p. 177 et suiv.). Du reste, Bu.ston ne songe pas à contester la doctrine selon laquelle tous les êtres deviendront des *buddha*.

Par ailleurs, dans son *bDe sñiṅ bsdus don*, Bu.ston semble lui-même tenir la doctrine

D'ailleurs, Bu.ston et sGra.tshad.pa tenaient surtout à réfuter, à la faveur et au profit du Madhyamaka et de sa doctrine de l'Insubstantialité *(nairātmya)*, l'interprétation substantialiste du *tathāgatagarbha* qu'impliquait la théorie des Jo.naṅ.pa, qui soutenaient que la teneur littérale de cet enseignement est de sens certain *(ṅes don = nītārtha)*. Mais comme son anthologie ne fournit pas toutes les précisions qu'on aimerait avoir sur sa théorie, il sera intéressant de nous reporter aussi au commentaire de sGra.tshad.pa, qui nous permettra de serrer de plus près ce problème d'importance fondamentale.

Dans son *Yaṅ rgyan* sGra.tshad.pa fait allusion à un ouvrage de Bu.ston qui traite du *tathāgatagarbha*, mais qui est différent du *mDzes rgyan* et dont le titre ne se trouve pas dans le catalogue de ses œuvres complètes. Il écrit : « Trois ans et deux mois après le départ pour le Bien *(bde bar gšegs pa: sugata)* du précieux Dharmasvāmin — le guide excellent de tous les êtres vivants célébré comme le Traducteur Omniscient, Bu.ston, qui réunit la Gnose, la compassion et l'action de tous les Buddha du passé, du présent et de l'avenir — au moment même où le jour commençait à poindre au milieu des astres de l'aube le jour suivant le double 21 du huitième mois de l'an *me mo lug* [1367], je vis, dans une vision en rêve, le précieux Dharmasvāmin arriver devant la chaire magistrale à Ri.phug. Il adressa la parole à moi et à une dizaine d'autres séminaristes en disant : « Quelques-uns d'entre vous ne semblent pas croire en notre doctrine fondamentale *(rtsa ba'i grub mtha')*. Quand je résidais pour la première fois à Khro.phu, j'ai eu plusieurs discussions philosophiques avec le *kalyāṇamitra* Byams.pa [Maitreya] et avec d'autres maîtres, et à plusieurs reprises j'ai scruté ce sujet à fond ; j'ai ainsi complètement terminé dans ma tête un traité nommé *De bžin gšegs pa'i sñiṅ po'i dkyil 'khor bstan pa*, mais je ne l'ai pas mis par écrit. Plus tard, pour répondre aux prières des autres, une bonne copie a été préparée par un jeune moine ; et j'y ai apposé mon cachet en disant qu'il ne fallait pas la perdre puisqu'on en aurait besoin. Il s'y trouve de nombreuses démonstrations provenant des textes scripturaires *(āgama)* et des raisonnements *(yukti)* ; et comme j'ai autrefois scruté le sujet à fond avec le *kalyāṇamitra* Byams.pa des doutes ne sont pas nécessaires.[1] »

du *tathāgatagarbha* pour certaine lorsqu'il écrit (f. 1b) : *gsuṅ rab 'o ma'i rgya mtsho las// de bžin gšegs pa'i sñiṅ po'i mdo/ /ṅes don gsal ba'i sñiṅ po blaṅs/ /gžan la phan phyir dbye bar bya//* « Prenant de l'océan de lait de la prédication [du Buddha] l'essence qui illumine le sens certain *(nītārtha)* — le *Tathāgatagarbhasūtra* —, je vais l'analyser pour le bien des autres ». Voir aussi *YG*, f. 10a (cité *infra*, p. 30). Mais d'autres passages du *DzG* et du *YG* insistent sur le caractère intentionnel et cet enseignement. Sans doute faut-il distinguer alors entre la doctrine du *tathāgatagarbha* en tant que telle, qui est de sens direct et certain puisqu'elle enseigne que tous les *sattva* deviendront des *buddha*, et l'enseignement portant sur l'existence actuelle chez tous les êtres animés du *tathāgatagarbha* « caractérisé » (= *dharmakāya* résultant), qui est intentionnel et de sens indirect. — Comparer l'opinion de Go.rams.pa (v. *infra*, p. 55, note 3).

(1) Cf. l'histoire de la transmission à Asaṅga des Traités de Maitreya. — Khro.phu fut l'un des principaux centres au Tibet du culte de Maitreya ; cf. *Life of Bu ston Rin po che*, p. 43 note.

Le Bhikṣu sGra.tshad.pa.Rin.chen.rnam.rgyal ajouta foi à ce qui fut dit. Et en vue de la compréhension exacte de la théorie du Milieu du Mahāyāna, et surtout dans le but d'accomplir cette intention du Dharmasvāmin [Bu.ston], le *De bžin gšegs pa'i sñiṅ po gsal žiṅ mdzes par byed pa'i rgyan gyi rgyan mkhas pa'i yid 'phrog* fut terminé dans le grand temple de Ža.lu.Ri.phug — un lieu sanctifié par le maître Atīśa et par une ligne d'érudits et d'adeptes — le dixième jour de la quinzaine noire du dernier mois de printemps de l'année *sa mo bya* [1369]. »[1]

Comme le *Yaṅ rgyan* de sGra.tshad.pa se fonde sur des explications données par Bu.ston lui-même, il est une source susceptible de jeter de la lumière sur la doctrine du maître de son auteur. Ce traité fournit d'ailleurs des explications plus détaillées que celles données dans le *mDzes rgyan* parce qu'il est beaucoup plus étendu et qu'il revêt une forme sensiblement plus technique où figurent des démonstrations scolastiques. Par ailleurs, il tient compte de l'aspect tāntrique de la théorie du *tathāgatagarbha*, ce que Bu.ston n'a pas fait dans le *mDzes rgyan*[2].

Après avoir cité dans le *Yaṅ rgyan* les opinions selon lesquelles le *tathāgatagarbha* est identique *(don gcig pa)* au *dharmadhātu*, au *dharmakāya*, au *prabhāsvara-citta*, à la Gnose née de soi-même *(raṅ byuṅ ye šes = svayambhūjñāna)*, et au Séjour de tous les *buddha (saṅs rgyas kun gyi gnas)* dont font état les Tantra, sGra.tshad.pa

(1) *YG*, f. 62a-b : *šin tu zab ciṅ brtag par dka' ba/ de bžin gšegs pa'i sñiṅ po gsal žiṅ mdzes par byed pa'i rgyan gyi rgyan/ mkhas pa'i yid 'phrog ces bya ba 'di ni/ theg pa chen po dbu ma pa'i lta ba ma nor bar rtogs par bya ba'i phyir daṅ/ khyad par du dus gsum gyi saṅs rgyas thams cad kyi mkhyen brtse 'phrin las gcig tu bsdus pa'i ṅo bo/ 'gro ba thams cad kyi 'dren pa dam pa kun mkhyen bu ston lo tstsha žes grags pa'i chos rje rin po che de ñid bde bar gšegs nas lo gsum daṅ zla ba gñis soṅ ba me mo lug gi lo/ zla ba brgyad pa'i ñi šu gcig lan gñis byuṅ ba'i rtiṅ ma'i tho raṅs skar khoṅs gcig na nam ldaṅ ba'i tshod tsam la/ bdag gi rmi lam du chos rje rin po che ri phug gi chos khri thad du byon nas kho bo cag gra pa bcu lhag cig la/ khyed la la raṅ re'i rtsa ba'i grub mtha' de la yid mi ches pa 'dra ste/ ṅed daṅ po khro phur sdod dus na dge bšes byams pa sogs daṅ gleṅ mo maṅ po byas nas žun thar byas byas pa yin/ de bžin gšegs pa'i sñiṅ po'i dkyil 'khor bstan pa zer ba'i bstan bcos šig/ dbu žabs tshad mar blo la de dus nas brtsams tshar yod pa yin te/ yi ger 'god pa ma byuṅ/ dus phyis gžan gyis bskul nas byas pa'i lan yi ge ma legs po žig btsun chuṅ žig gis bris pa ṅed raṅ gi thel tshes mnan pa žig yod/ 'di da gzod tsa na dgos pa žig yoṅ bas ma stor ba gyis byas yod/ 'di la luṅ rigs kyi sgrub byed maṅ po yod ciṅ/ 'di ṅed raṅ gis dge bšes byams pa la žun thar byas yod pas the tshom mi dgos so// gsuṅs pa la yin* [sic] *ches brtan po thob nas chos rje'i thugs dgoṅs rdsogs par bya ba'i phyir dge sloṅ sgra tshad pa rin chen rnam rgyal gyis/ jo bo chen po rje a ti ša la sogs pa mkhas grub rim pa maṅ pos byin gyis brlabs pa'i gnas/ ža lu ri phug gi gtsug lag khaṅ chen por/ sa mo bya'i lo dpyid zla tha chuṅ gi mar ṅo'i tshes bcu'i ñin rdsogs par sbyar ba'i yi ge pa ni/ sñoms las pa dpal mchog don grub bo//*

De ce passage il semble ressortir qu'il y a eu des divergences d'opinion parmi les moines de Ža.lu au sujet de la théorie du *tathāgatagarbha;* et le fait que sGra.tshad.pa ait vu son maître en rêve souligne vraisemblablement l'importance qu'il attachait à ces différences (pour un événement comparable dans la vie de Bu.ston lui-même, voir le *rNam thar* de Bu.ston, f. 20b, et *Life*, p. 113 note).

(2) V. *YG*, f. 8b-9b ; 19a (*infra*, p. 35) ; 33b.

nie qu'on puisse soutenir que cette doctrine n'est intentionnelle qu'au niveau de la philosophie analytique *(mtshan ñid)* pour conclure qu'elle est de sens certain au niveau de la philosophie mystique *(sṅags pa'i dus su)*[1]. Et à un opposant qui objecte que le *tathāgatagarbha* n'existerait pas s'il avait été enseigné au sens indirect, et que le *dharmadhātu* et la *tathatā* seraient par conséquent eux aussi de sens indirect, l'auteur du *Yaṅ rgyan* répond : « Nous ne considérons point que le **sugata-garbha* n'existe pas. Mais ne pensez pas qu'il y a là une contradiction [dans notre doctrine] parce que nous venons de dire que le **sugatagarbha* que vous soutenez — lequel est permanent, stable, immuable et existant spontanément *(raṅ chas su yod pa)* dès l'origine dans l'être animé — n'existe pas... Si l'on alléguait ici comme autorités scripturaires tous les cas où le mot soi *(ātman)* est employé, on se tromperait terriblement ; et il s'ensuivrait aussi, par extension excessive, que le Buddha ait posé un soi (: *ātmagrāha*)[2]!... En somme, les Sūtra, les Tantra, les hymnes des grands Siddha, et les traités des docteurs ont en fait souvent parlé d'un soi permanent, stable, etc. ; mais il est nécessaire de comprendre la fondation intentionnelle *(dgoṅs gži)*, à savoir le sens profond exempt de développement discursif *(niṣprapañca)* portant sur l'existence et l'inexistence d'un soi. Et si, en s'attachant dans ses idées au seul terme de soi, on admettait un soi de Sens absolu *(paramārtha)*, un cycle des existences *(saṃsāra)* de Sens absolu, un *ālaya* de la Gnose pure *(dag pa ye šes kyi kun gži)*[3], etc., en quoi différerait-on des théories des hétérodoxes ? »[4]

« Pour répondre à la question de savoir quel est le sens enseigné dans les instructions du dernier cycle *('khor lo)* des *Sūtra* déjà mentionnées et dans les commentaires qui en expliquent l'intention, nous dirons que le *tathāgatagarbha*, qui est fort profond et difficile à comprendre, le Secret profond de l'Esprit des Buddha, a été enseigné intentionnellement. »[5]

(1) *YG*, f. 9b ; cf. f. 8b et 33b. Voir aussi f. 39a, où sGra.tshad.pa conclut que les textes qui enseignent l'existence du *tathāgatagarbha* chez tous les *sattva* dès l'origine sont intentionnels et de sens indirect.

(2) Cette phrase du *YG* n'est pas absolument claire puisque les mots « le **sugatagarbha* que vous soutenez » pourraient faire penser que sGra.tshad.pa ne tient pour intentionnelle qu'une certaine interprétation de la doctrine qui se rapproche de l'*ātmavāda* hétérodoxe, mais sans nier le caractère certain de l'enseignement en tant que tel. Voir cependant les passages cités plus loin.

(3) Voir ci-dessus, p. 6 ; *DzG*, f. 14a.

(4) *YG*, f. 10a-b.

(5) *YG*, f. 17b. V. *DzG*, f. 8b4.

Sur l'expression *thugs kyi gsaṅ ba* cf. le *De bžin gšegs pa thams cad kyi sku gsuṅ thugs kyi gsaṅ chen gsaṅ ba 'dus pa* = *Sarvatathāgatakāyavākcittarahasya-Guhyasamāja (Otani Catalogue*, n° 81 ; le colophon du texte sanskrit porte : *Sarvatathāgatakāyavākcittarahasyātirahasya-Guhyasamāja)* ; le *Sarvatathāgatakāyavākcittaguhyālaṃkāravyūha* (n° 122) ; le *De bžin gšegs pa thams cad kyi thugs gsaṅ ba'i ye šes don gyi sñiṅ po rdo rje bkod pa'i rgyud* = *Sarvatathāgatacittajñānaguhyārthagarbhavyūhavajratantra*° (n° 452, et aussi les n°s 453-455) ; et le *De bžin gšegs pa'i gsaṅ ba bsam gyis mi khyab pa bstan pa* (*Tathāgatācintyaguhyanirdeśa*, n° 760/3). Cf. aussi le *Saṅs rgyas rnams kyi thugs skye ba* mentionné

« Si vous dites que la Nature de *buddha* que possède quelqu'un est la *tathatā* de *buddha*, nous admettons nous aussi qu'elle existe chez l'être animé[1] ; mais pour ce qui est de votre thèse selon laquelle elle est le *dharmakāya* de *buddha*, il a été expliqué qu'il n'est pas établi que celui-ci existe chez l'être animé[2]. [En fait,] le *buddha* n'existe pas du [seul] fait de l'existence de la Nature de *buddha* ; car dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* que vous avez vous-même cité il est dit[3] : « Même si la Nature de *buddha* se trouve chez l'être animé, il n'est pas *buddha* ; et la Nature de *buddha* de l'être animé ne doit pas être appelée « *buddha* ».[4] ». — « Nous avons maintes fois expliqué que la déclaration du *Mahāparinirvāṇasūtra* selon laquelle le **sugatagarbha* ou la Nature de *buddha* est un soi constitue l'arrière-pensée d'introduction (dans l'Enseignement, *avatāraṇābhisaṃdhi*)[5]. » — « Nous avons admis que la prédication comportant une arrière-pensée aux termes de laquelle le **sugatagarbha* et la Nature de *buddha* sont un soi *(ātman)* a pour motif l'introduction des hétérodoxes dans l'Enseignement. »[6]

sGra.tshad.pa insiste ainsi sur la nécessité de s'en tenir à la Voie du Milieu, et à ce propos il invoque l'autorité de Sa.skya.paṇḍi.ta : « En résumé, dans le système du Mādhyamika que nous suivons, la pratique discursive *(vyavahāra)* et la relativité *(saṃvṛti)* sous toutes leurs formes sont pareilles ; et nous n'admettons pas la vérité d'un *dharma* qui serait établi au Sens absolu, si subtil soit-il. Toutes ces opinions qui admettent au Sens absolu une [entité] vraie sont pareilles dans la mesure où elles font état d'un soi : si l'on soutient la théorie du soi, on reçoit le nom de *tīrthika* bouddhiste[7] ou de *tīrthika* non bouddhiste. Ainsi, quiconque soutient que le **sugatagarbha* permanent et stable existe sans effort *(lhun grub tu : anābhoga)* chez tous les êtres animés se range du côté des hétérodoxes parce que, sans connaître le sens intentionnel, il tient pour vraie une entité *(bhāva)*. Par consé-

dans le *DzG*, f. 4b. — A la place de *thugs* on trouve parfois *sñiṅ po* (= *garbha*) ; et alors que le chapitre X du *Guhyasamājatantra*, le Sarvatathāgatahṛdayasaṃcodana, s'intitule De.bžin.gšegs.pa.thams.cad.kyi.thugs.skul.ba dans la traduction du bKa'.'gyur, dans la version manuscrite de Touen-houang ce même chapitre a pour titre De.bžin.gšegs.pa.thams.cad.kyi.sñiṅ.po.skul.ba (v. L. de La Vallée Poussin, *Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-huang in the India Office Library*, n° 438). — Il s'agit ici de recoupements entre les doctrines du *pāramitānaya* (ou *mdo lugs*) et celles du *mantranaya* (ou *sṅags lugs*) (cf. *supra*, p. 29-30) résultant en partie du fait que le mot *sñiṅ po* correspond à la fois à *garbha*, à *hṛdaya* « Cœur » (= *thugs* [*ka*]), et à *citta* (= *thugs*). Cf. aussi le nom du commentaire du *LAS* par Jñānavajra : *Tathāgatahṛdayālaṃkāra*.

(1) V. *RGV* 1.27-28, 148 ; *MSA* 9.37 ; *Théorie*, p. 276.

(2) Cf. *infra*, p. 38-40.

(3) V. *DzG*, f. 13a-b, 17b-18b.

(4) *YG*, f. 34b.

(5) *YG*, f. 43a.

(6) *YG*, f. 50a (cf. f. 22a). V. *DzG*, f. 22b.

(7) Les *antaścaratīrthika* — autrement dit les *Vātsīputrīya* — sont mentionnés par Prajñākaramati dans sa *Pañjikā* du *Bodhicaryāvatāra* 9.60 (où il renvoie à *Tattvasaṃgraha* 336, où Śāntarakṣita qualifie les Vātsīputrīya de *saugatammanyāḥ* « gens qui se prennent pour des bouddhistes »).

quent, ce que Sa.skya.paṇḍi.ta, le Maître de la Loi identique au Seigneur Mañjuśrī, dit dans son *sDom gsum rab dbye* est conforme à notre opinion[1] :

Or, s'il est vrai que certains Sūtra et le *Mahāyānottaratantra* déclarent que le *buddhagarbha* existe chez les êtres animés comme une pierre précieuse enveloppée dans des guenilles, il faut savoir que cette déclaration comporte une intention. La fondation intentionnelle *(dgoṅs gži)* est le *śūnyatā*[2] ; elle a pour motif *(dgos pa)* l'élimination des cinq fautes[3] ; et le critère de l'incompatibilité *(gnod byed)*[4] avec la matière résulte du fait que, s'il existait un pareil Élément *(dhātu)* de *buddha* il ressemblerait au soi des hétérodoxes et serait alors une entité vraie *(bden pa'i dṅos po)*, et qu'il s'opposerait [donc] absolument à ce qui est déclaré dans tous les Sūtra de sens certain *(nītārtha)*. Ce sujet se rapporte au Sūtra qui contient le chapitre sur le *tathāgatagarbha* ; et il faut savoir que selon le *Madhyamakāvatāra* de Candrakīrti le **sugatagarbha* a aussi été prêché au sens indirect *(neyārtha)*[5]. »

Dans son *Madhyamakāvatāra* (6.95) Candrakīrti cite en effet le passage du *Laṅkāvatārasūtra* (2, p. 78) où il est dit que l'enseignement portant sur le *tathāgatagarbha* a pour sens véritable les trois *vimokṣamukha* (la *śūnyatā*, l'*ānimitta*, et l'*apraṇihita*) et qu'il a été prêché comme un soi pour que les enfantins *(bāla)* puissent se débarrasser de leur trouble au sujet de l'Insubstantialité *(nairātmyasaṃtrāsapada)*[6]. Cependant, il serait peut-être erroné de tirer de cette déclaration du *Laṅkāvatāra* la conclusion générale que la prédication du *tathāgatagarbha* est toujours exclusivement intentionnelle ; il n'est d'ailleurs même pas certain que le *Laṅkāvatāra* vise le *Tathāgatagarbhasūtra*, car ce dernier Sūtra ne fait nulle part état d'un *tathāgatagarbha* orné des trente-deux Marques *(lakṣaṇa)* et existant dans les corps *(deha)* des êtres animés ; or c'est cette forme particulière de la doctrine que le *Laṅkāvatāra* a rapprochée de l'*ātmavāda* hétérodoxe et qu'il a donc qualifiée d'intentionnelle[7]. Et il semble que lorsqu'il insiste

(1) *sDom gsum rab dbye*, f. 9a.

(2) V. *DzG*, f. 12a et suiv.

(3) V. *infra*, p. 59, et *DzG*, f. 15a, 19a-b.

(4) V. *DzG*, f. 19a.

(5) *YG*, f. 47a-b.

Il n'est pas certain si Sa.skya.paṇḍi.ta fait allusion ici au *Tathāgatagarbhasūtra* ou au *Laṅkāvatāra* (cf. *supra*, p. 14, note 2). Dans le passage cité de l'autocommentaire du *Madhyamakāvatāra* (6.95), Candrakīrti renvoie uniquement à la doctrine du *tathāgatagarbha* que le *LAS* a qualifiée d'intentionnelle. Selon 'Phags.pa (1235-1280), l'enseignement du *RGV* sur le *viśuddhadhātu* est intentionnel au point de vue du sens certain (v. *Theg chen rgyud bla ma'i bstan bcos kyi bsdus don*, gSuṅ.'bum, t. ba, f. 237a-b, 239b1 et suiv.). Sur l'opinion plus nuancée d'un autre Sa.skya.pa, v. *infra*, p. 55, note 3.

(6) V. *DzG*, f. 21a-22a ; *YG*, f. 9b, 47b. — Cf. Bhāvaviveka, *Tarkajvālā*, f. 169a, où il est question aussi de la ressemblance entre (une version de) la doctrine du *tathāgatagarbha* et la notion de l'*ādānavijñāna* (: *ālayavijñāna*) d'une part et l'*ātmagrāha* de l'autre.

(7) Cf. *supra*, p. 14, note 2.

sur le caractère intentionnel et indirect de la doctrine du *tathāgatagarbha* Candrakīrti ait lui aussi en vue un *tathāgatagarbha* permanent, stable, etc., qui ressemblerait à l'*ātman*. Pourtant, Sa.skya.paṇḍi.ta et sGra.tshad.pa ont peut-être considéré que le *Laṅkāvatāra* et Candrakīrti visent toutes les formes de la doctrine du *tathāgatagarbha*.

En ce qui concerne l'identification, attestée dans le *Laṅkāvatāra*, du *tathāgatagarbha* à l'*ālayavijñāna*, sGra.tshad.pa dit : « Alors qu'il a été indiqué que l'*ālaya* est la fondation de la désignation *(gdags gži)* de **sugatagarbha*, on n'a pas indiqué qu'il *est* le **sugatagarbha* ; car du fait qu'il est la fondation de la désignation il ne résulte pas qu'il soit ce [qui est noté par cette désignation][1]. Par exemple, bien qu'on appelle un homme stupide un âne, il ne s'ensuit pas que cet homme stupide soit un âne. »[2]

Le *Yaṅ rgyan* rejette en outre l'identification du **sugatagarbha* avec le *prakṛtisthagotra* qui permet d'obtenir l'Éveil lorsque les causes et conditions nécessaires pour cette obtention auront été réunies[3].

(1) La fondation de la désignation *(gdags gži)* n'est pas la chose désignée *(btags chos)*.

(2) *YG*, f. 19a ; cf. f. 28a et *Théorie*, p. 404-405.

(3) *YG*, f. 9a3-4 ; cf. f. 34b-35a.

La distinction ainsi établie entre le *tathāgatagarbha* et le *prakṛtisthagotra* est remarquable. Elle s'écarte de l'interprétation fondée sur le *RGV* et sur la *RGVV* qu'on rencontre ailleurs ; mais elle semble bien être caractéristique de la doctrine de Bu.ston, qui n'a sans doute pas pu identifier le *prakṛtisthagotra* causal au *tathāgatagarbha* puisqu'il a assimilé ce dernier au *dharmakāya* à l'état de Résultat *(phala)*. En effet, c'est de ce *gotra* que procède le *svābhāvikakāya* (*RGV* 1.150). — Voir ci-dessous, p. 36 et suiv. Sur la théorie de Ña.dbon et des dGe.lugs.pa, v. mKhas.grub.rje, *rGyud sde spyi rnam*, f. 11b-12b (traduit dans *Pratidānam*, p. 503-506), et *Théorie*, p. 147, 277 et suiv., 395 et suiv. L'identification du *prakṛtisthagotra* au *tathāgatagarbha* se fonde sur le *RGVV* (cf. 1.40/41) et sur la *RGVV* (1.2[p. 6.8], 1.40 [p. 36.2], 1.144, 1,149-152 [p. 73.9-10]).

Bu.ston a peut-être cru devoir distinguer entre le *prakṛtisthagotra* et le *buddhagarbha* à cause de ce que dit le *RGV* (1.27-28) :

buddhajñānāntargamāt sattvarāśes tannairmalyasyādvayatvāt prakṛtyā/
bauddhe gotre tatphalasyopacārād uktāḥ sarve dehino buddhagarbhāḥ//
sambuddhakāyaspharaṇāt tathatāvyatibhedataḥ/
gotrataś ca sadā sarve buddhagarbhāḥ śarīriṇaḥ//

où il est question d'un « transfert métaphorique » *(upacāra)* du Résultat *(phala)*, autrement dit de l'état de *buddha*, à sa cause, qui est le *gotra*. (Dans la traduction tibétaine, l'ordre des deux vers a été interverti, et les vers sont séparés par un morceau du commentaire : [D, f. 88a-b ; P, f. 90a-b] :

rdzogs saṅs sku ni 'phro phyir daṅ// de bžin ñid dbyer med phyir daṅ//
rigs yod phyir na lus can kun// rtag tu saṅs rgyas sñiṅ po can//
mdor bsdu na don rnam pa gsum gyis sems can thams cad ni rtag tu de
bžin gšegs pa'i sñiṅ po can no žes bcom ldan 'das kyis gsuṅs te/
saṅs rgyas ye šes sems can tshogs žugs phyir//
raṅ bžin dri med de ni gñis med de//
saṅs rgyas rigs la de 'bras ñer btags phyir//
'gro kun saṅs rgyas sñiṅ po can du gsuṅs//)

V. *DzG*, f. 15a (cf. f. 17b) ; *YG*, f. 34b-35a.

Parmi les trois facteurs mentionnés dans *RGV* 1.27 comme justifiant la doctrine d'après laquelle tous les êtres incarnés sont (des) *buddhagarbha* (v. *supra*, p. 20, note 3), le premier — le *buddhajñāna* (ainsi que son parallèle au vers 1.28, le *sambuddhakāya*) —

Le résumé suivant de la doctrine de sGra.tshad.pa se trouve dans

relève visiblement du seul plan du Résultat ; et le deuxième facteur — la pureté indifférenciée — en relève aussi en partie, ainsi que son parallèle du vers 1.28 : la *tathatā*, qui est soit *nirmalā* (au niveau du *buddha*) soit *samalā* (au niveau des *sattva*). Dans ce contexte il n'y a donc que le seul *gotra* qui se présente comme une cause ; et le *RGV* précise alors que, dans ce cas, le Résultat produit par ce *gotra* est transféré par *upacāra* à sa cause (cf. *infra*, p. 95, note 4, et p. 102, note 3 ; *Théorie*, p. 509 et suiv.). (Voir ci-dessous, p. 52-55 sur la question de la traduction du mot *tathāgatagarbha* ou *buddhagarbha* dans la formule *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ*, etc.)

Par ailleurs, Bu.ston assimile le *tathāgatadhātu* au *prakṛtisthagotra* dans le *DzG* (f. 17a-b) ; et il explique que la présence du *tathāgatadhātu* chez les *sattva* justifie l'enseignement selon lequel ils possèdent le *tathāgatagarbha*, d'où il s'ensuit que le *tathāgatadhātu* n'est pas absolument identique au *tathāgatagarbha*. Cette interprétation s'accorde avec l'explication que Bu.ston donne dans son *Luṅ gi sñe ma* (f. 152b), où il cite côte à côte *RGV* 1.40 (qui traite du *buddhadhātu*) et *RGV* 1.41 (qui traite du *gotra*) pour démontrer que le *gotra* compénètre *(khyab pa)* le monde animé. Cette interprétation du *tathāgatadhātu* est pourtant remarquable ; car, selon le *RGV* (1.48 et suiv.) ainsi que l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa* (cité dans *RGVV* 1.48), le *dhātu* relève aussi bien du niveau résultant du *buddha* = *tathāgata* que des niveaux du *sattva* ordinaire et du *bodhisattva*, alors que c'est le *tathāgatagarbha* qui relèverait du seul niveau causal puisqu'il est une Essence Embryonnaire. — Bu.ston a-t-il peut-être voulu distinguer un certain *tathāgatadhātu (de bžin gšegs pa'i khams)* — qui se situe sur le plan relatif du *saṃsāra*, ainsi que l'indique l'emploi de l'équivalent technique *khams* au lieu de *dbyiṅs* pour rendre le mot *dhātu* — et le *dhātu* en soi — qui est traduit non seulement par *khams* mais aussi, dans certains passages, par *dbyiṅs* —, ce qui montrerait qu'il se situe, dans ces derniers cas, au niveau de la Réalité absolue (sur les équivalents *dbyiṅs* et *khams*, cf. *infra*, p. 67, note 2) ? Cf. *RGVV* 1.149-152 (p. 72.8) où la formule *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ* est interprétée, dans le cadre de la théorie du *gotra*, comme signifiant que le *tathāgatadhātu* est le *garbha* de tous les *sattva (tathāgatadhātur eṣāṃ garbhaḥ sarvasattvānām)*.

A propos de *RGVV* 1.41 sGra.tshad.pa écrit (*YG*, f. 9a) : *sems can rnams la raṅ bžin du gnas pa'i rigs yod pas rkyen daṅ 'phrad na saṅs rgyas thob tu ruṅ bar ston pa yin gyi| de'i don bde gšegs sñiṅ po gdod ma nas raṅ bžin gyis dag pa'i rigs yin par ston pa'i luṅ du 'dren pa ni| phyin ci log yin no||* Il est enseigné [dans le vers canonique cité dans *RGVV* 1.41] qu'il est possible d'atteindre l'[état de] buddha [, l'Éveil,] si l'on rencontre la condition *(pratyaya)* puisque le *prakṛtisthagotra* existe chez les êtres animés ; mais on a tort de citer ce sens comme une autorité canonique *(āgama)* enseignant que le **sugatagarbha* est le *gotra* pur dès l'origine.

La doctrine de Bu.ston sur ces points n'est pourtant pas absolument claire. Ainsi, lorsqu'il étudie le *gotra* dans son *Luṅ gi sñe ma* (f. 125b-135a), il cite non seulement *RGV* 1.25, qui traite de la connexion inconcevable *(acintya)* entre la *samalā tathatā* et la *nirmalā tathatā*, et *RGV* 1.154-155, vers qui traitent de la Réalité absolue, mais aussi *RGV* 1.40, qui traite du *buddhadhātu*. Or, dans son *DzG* (f. 14b-15a) Bu.ston cite l'enseignement du *ŚMDSS* relatif au *tathāgatagarbha* qui est repris dans *RGV* 1.40 traitant du *buddhadhātu;* et il fait remarquer lui-même que *RGVV* 1.40 cite le passage en question du *ŚMDSS* comme une preuve du *tathāgatagarbha*. Cette identification apparente du *buddhadhātu* = *tathāgatadhātu* = *gotra* avec le *tathāgatagarbha* semble bien s'opposer aux explications données par Bu.ston et par son disciple sGra.tshad.pa qui ont été relevées ci-dessus. La question se pose alors de savoir si Bu.ston a voulu différencier plus nettement qu'on ne le faisait d'ordinaire entre le *bauddha-gotra* du *RGV* (1.27-28) identifié au *buddhagarbha* par *upacāra*, et le *prakṛtisthagotra* du *RGV* (1.149 et suiv.) qui est la « cause » du *svābhāvikakāya*. (Remarquons qu'on distingue entre le *prakṛtisthagotra* et le *buddhagotra* quand celui-ci est identifié au *samudānītagotra* [= *paripuṣṭagotra*] ; cf. Paṇ.chen.bSod.nams.grags.pa, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 148a ; et *KD*, ña, f. 5a6.) Pourtant le *RGV* (1.144) semble bien inviter à ne pas dissocier le *buddhagotra* de 1. 17-28 du *prakṛtisthagotra*, car ce vers relie 1.27-28 à 1.149 (auquel il sert d'introduction) et parle toujours des trois facteurs — le *dharmakāya*, la *tathatā* et le *gotra* — dont il est question dans 1.28.

son *Yaṅ rgyan*[1] : « Dans les [différents] Sūtra, Bhagavat a parlé d'une manière générale en employant le terme de **sugalagarbha*. Dans certains [Sūtra] il a parlé ainsi de l'*ālaya*, comme dans le *Ghanavyūha* où il est dit : « Les différentes Terres *(bhūmi)* [sont] l'*ālaya* ; c'est le **sugalagarbha*, le bon *(dge ba : śubha, kuśala)* »[2]. — Dans d'autres il a parlé ainsi en se référant au germe *(bīja)*, comme dans le *Śrīmālāsiṃhanāda* où il est dit : « C'est par rapport au *bīja* purifié[3] [qu'il est dit] que tous les êtres animés possèdent le *lathāgalagarbha* »[4]. — Dans d'autres il a parlé ainsi du *golra*, comme dans le *Śrīmālāsūlra* où il est dit : « O Bhagavat, si ce *lathāgalagarbha* n'existait pas, il n'y aurait ni dégoût *(nirvid)* à l'égard de la douleur *(duḥkha)* ni quête désireuse et résolution à l'égard du *nirvāṇa* »[5]. — Dans d'autres il a parlé ainsi de la *dharmalā*, comme dans la *Prajñāpāramilānayaśalapañcāśalikā* où il est dit : « Comme [le Bodhisattva-Mahāsattva Samantabhadra] est la nature de tout, tous les êtres animés possèdent le *lathāgalagarbha* »[6]. — Dans d'autres il a parlé ainsi du *dharmakāya*, comme dans le *Suvarṇaprabhāsa* où il est dit : « Ce *dharmakāya* est la constatation directe des divers actes du *buddha*... C'est l'être propre du *lalhāgala*, le *lalhāgalagarbha* ; en s'appuyant sur ce Corps... »[7] — Dans d'autres il a parlé ainsi du *dhālu*, comme dans l'*Anūnalvāpūrṇalvanirdeśa* où il est dit : « O Śāriputra, ce qu'on nomme « *sallvadhālu* » est une expression pour le *lathāgalagarbha* »[8]. Il existe ainsi de multiples [applications du terme de *lalhāgalagarbha*]. Mais selon notre système, le *dharmakāya* caractérisé[9] existant dans la seule Terre *(bhūmi)* du

(1) *YG*, f. 19a et suiv.

(2) *Ghanavyūha* (P), f. 62b1. V. *supra*, p. 13, et *DzG*, f. 12a.

(3) Au lieu de *rnam par sbyaṅs pa'i sa bon* « *bīja* purifié », Tsoṅ.kha.pa lit *rnam par byaṅ ba'i sa bon* « *bīja* de purification » (v. *Legs bšad gser phreṅ* I, f. 205b).

(4) V. *Vivṛla-Gūḍhārlhapiṇḍavyākhyā* (P), f. 369a, et Tsoṅ.kha.pa, *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 205b (traduit dans *Théorie*, p. 101).

(5) *ŚMDSS*, f. 448b7-449a1 (cité dans *RGVV* 1.40 et *DzG*, f. 14b). En fait, dans *RGV* 1.40-41, le *gotra* est, de ce point de vue, l'équivalent du *lalhāgalagarbha*; v. *supra*, p. 33, note 3, et *Théorie*, p. 279-280.

(6) *Prajñāpāramilānayaśalapañcāśalikā* (= *Adhyardhaśalikā Prajñāpāramilā*)*: sarvasallvās lalhāgalagarbhāḥ samanlabhadramahābodhisallvasarvālmalayā (vajragarbhāḥ sarvasallvā vajragarbhābhiṣiklalayā, dharmagarbhāḥ sarvasallvāḥ sarvavākpravarlanatayā, karmagarbhāḥ sarvasallvāḥ sarvasallvakaraṇalāprayogalayā...)*. La traduction tibétaine porte : *byaṅ chub sems dpa' sems dpa' chen po kun tu bzaṅ po lhams cad kyi raṅ bžin yin pas/ sems can lhams cad ni de bžin gšegs pa'i sñiṅ po can no// (lhams cad rdo rje sñiṅ pos dbaṅ bskur ba ñid pas sems can lhams cad ni rdo rje'i sñiṅ po can no/ /ṅag lhams cad rab tu 'byuṅ bas sems can lhams cad ni chos kyi sñiṅ po can no/ /sems can lhams cad kyi bya ba byed pa la sbyor bas sems can lhams cad ni las kyi sñiṅ po can no//)*. Cf. Bu.ston, *Luṅ gi sñe ma*, f. 155a.

(7) Ce passage manque dans la version tibétaine anonyme du *Suvarṇaprabhāsa* traduite sur le sanskrit (éd. J. Nobel, Leiden, 1944), mais il se trouve dans la version élargie traduite par Jinamitra, Śilendrabodhi et Ye.šes.sde (*op. cit.*, p. 207) ; il est cité par Dol.bu.pa, *Ri chos ṅes don rgya mlsho*, f. 28b1. Un passage parallèle, mais non identique, se trouve dans la version chinoise de Yi-tsing (p. 409c), qui a été traduite en tibétain par Chos.grub (éd. J. Nobel [Leiden, 1950], p. 49).

(8) Ce texte est cité dans *RGVV* 1.1 : *sallvadhālur ili śāriputra lalhāgalagarbhasyailad adhivacanam.*

(9) V. *supra*, p. 27, note 1.

buddha — là où les deux Équipements (*sambhāra*, en mérite et en Gnose) sont complets, où les deux obstacles (*āvaraṇa*, de la souillure et du connaissable) sont éliminés, et où la Gnose de transmutation *(parivṛtti?)* des huit *vijñānakāya (rnam šes tshogs brgyad gnas gyur pa'i ye šes)* est parfaite — est le **sugatagarbha* ; et toutes les autres [applications du terme] proviennent de ce que la cause *(hetu)* a reçu le nom du résultat *(phala)*, que l'objet *(viṣaya)* a reçu le nom de ce qui le possède *(viṣayin)*, etc.[1]. En ce qui concerne la raison pour la désignation *('dogs pa'i rgyu mtshan)*, le [Maître] a dit que la *tathatā*, etc. sont le **sugatagarbha* avec une arrière-pensée de contrecarrant *(pratipakṣābhisaṃdhi)* en vue de l'élimination des fautes. »[2]

Ces passages du *Yaṅ rgyan* ne montrent pas seulement que sGra.tshad.pa considérait, comme son maître, que l'enseignement portant sur l'existence du *tathāgatagarbha* chez tous les *sattva* est intentionnel et de sens indirect et qu'il a pour fondation intentionnelle la *śūnyatā*, mais ils nous donnent aussi la possibilité de tirer au clair au moins une des raisons qui ont fait penser à ces deux docteurs que cet enseignement est intentionnel. Nous venons de voir en effet que le *Yaṅ rgyan* (f. 34b) n'admet pas qu'on puisse soutenir, en s'appuyant sur les déclarations scripturaires aux termes desquelles le *tathāgatagarbha* existe chez tous les *sattva*, que le Résultat *(phala)* — le *dharmakāya* ou l'état de *buddha* — existe réellement chez eux ; et c'est pourquoi on a conclu au caractère intentionnel de cet enseignement. Il s'ensuit que la thèse qui veut que la doctrine soit *neyārtha* est étroitement liée à l'identification du *tathāgatagarbha* au *dharmakāya*. mKhas.grub.rje (1385-1483), qui dit que Bu.ston a identifié le *tathāgatagarbha* au *svābhāvikakāya*, semble confirmer lui aussi la conclusion selon laquelle Bu.ston a admis le bien-fondé de cette identification[3].

Ainsi Bu.ston ne semble pas différer des Jo.naṅ.pa en ce qui concerne l'identification du *tathāgatagarbha* avec la Réalité absolue à l'état de résultat ; mais il s'écarte d'eux sur la question de savoir si l'enseignement portant sur sa présence chez tous les *sattva* est de sens certain ainsi que sur le statut ontologique du *dharmadhātu*[4].

(1) V. *RGV* 1.27 et *DzG*, f. 17b, sur l'*upacāra (ñe bar btags pa)*: cf. *supra*, p. 33, note 3 ; *infra*, p. 55, et note 1.

(2) V. *RGV* 1.157 et suiv. cité dans le *DzG*, f. 19a. — Sur la relation de la *tathatā* et du *gotra* avec le *tathāgatagarbha* voir ci-dessus, et *Théorie*, p. 276 et suiv. ; sur le *dhātu* v. *ibid.*, p. 261 et suiv.

(3) V. mKhas.grub.rje, *rGyud sde spyi rnam*, f. 11b (traduit dans *Pratidānam*, p. 503). — Cette identification implique une différence entre le *tathāgatagarbha* et le *prakṛtisthagotra*, qui est la cause du *svābhāvikakāya* (*RGV* 1.150) ; voir ci-dessus, p. 33. Remarquons toutefois que le *DzG* n'identifie pas *explicitement* le *tathāgatagarbha* et le *svābhāvikakāya*. De son côté la *RGVV* distingue clairement entre le *tathāgatagarbha* et le Résultat caractérisé par le fait d'avoir pour être propre la transmutation de la Base *(āśrayaparivṛttisvabhāvalakṣaṇa)* ; v. *infra*, p. 45-46.

(4) Voir ci-dessus, p. 5-6.

Un passage de la traduction tibétaine du *Śrīmālādevīsiṃhanāda-sūtra* semble constituer une autorité scripturaire fondamentale pour l'identification, admise par Bu.ston, du *tathāgatagarbha* au *dharmakāya* résultant. Nous y trouvons la définition suivante du *tathāgatagarbha* : « O Bhagavat, l'arrêt de la douleur *(duḥkhanirodha)* n'est pas la destruction d'un *dharma*. Pourquoi? O Bhagavat, c'est que le *dharmakāya* du *tathāgata* — qui est sans commencement, non fait, non né, non produit, impérissable, sans déperdition, permanent, stable, très pur par nature, délivré de l'enveloppe de toutes les souillures, non séparé du *buddhadharma*, le savoir d'affranchissement, inconcevable et dépassant les sables de la Gaṅgā — a été enseigné sous le nom de *duḥkhanirodha*. O Bhagavat, sous ce rapport le *tathāgatagarbha* est nommé le *dharmakāya* délivré de l'enveloppe des souillures. »[1] — Ce passage du *Śrīmālāsūtra* se trouve cité dans la *RGVV* dont la version tibétaine dans les bsTan.'gyur de Pékin et de sNar. thaṅ, malgré quelques différences, confirme cette définition du *tathāgatagarbha*. En voici le texte d'après ces deux éditions (P, phi, f. 81b7 et suiv., et N, phi, f. 76a2 et suiv.) : *bcom ldan 'das sdug bsṅal 'gog pa žes bgyi ba ni/ thog ma med pa'i dus can/ ma byas pa/ ma skyes pa/ ma byuṅ ba/ zad pa med pa/ zad pa daṅ bral ba/ rtag pa/ brtan pa/ ži ba mi 'jig pa/ raṅ bžin gyis yoṅs su dag pa/ ñon moṅs pa'i sbubs thams cad las grol ba/ rnam par dbyer med pa/ bsam gyis mi khyab pa'i saṅs rgyas kyi chos gaṅgā'i kluṅ gi bye ma las 'das pa daṅ ldan pa de bžin gšegs pa'i chos kyi skur bstan pa ste/ bcom ldan 'das de bžin gšegs pa'i chos kyi sku 'di ñid ñon moṅs pa'i sbubs las grol ba ni de bžin gšegs pa'i sñiṅ po žes bgyi'o//*[2]. Ainsi, bien que cette version diffère légèrement de celle du bKa'.'gyur par une plus grande clarté dans la description des *buddhadharma* et par l'addition de deux épithètes du *dharmakāya* — *ži ba* (= *śiva*) et *mi 'jig pa* (: *śāśvata*) —, elle définit le *tathāgatagarbha* comme délivré de l'enveloppe des souillures.

Or ces deux versions s'écartent de l'original sanskrit du Sūtra cité dans la *RGVV* (1.12) précisément en ce qui concerne la définition du

(1) Bu.ston cite ce texte dans le *DzG*, f. 31b-32a (qui présente quelques variantes). H, f. 444b7-445a4 porte : *bcom ldan 'das/ sdug bsṅal 'gog pa ni chos chud gson pa ma lags so/ /de ci'i slad du že na/ bcom ldan 'das/ de bžin gšegs pa'i chos kyi sku thog ma ma mchis pa'i dus nas mchis pa/ ma bgyis pa/ ma skyes pa/ mi bas pa/ bas pa ma mchis pa/ rtag pa/ brtan pa/ raṅ bžin gyis yoṅs su dag pa/ ñon moṅs pa thams cad kyi sbubs nas ṅes par grol ba/ saṅs rgyas kyi chos tha dad du mi gnas pa/ grol bar šes pa bsam gyis mi khyab pa gaṅgā'i kluṅ gi bye ma las 'das pa sñed daṅ ldan pa ni sdug bsṅal 'gog pa'i miṅ gis bstan pa'i slad du ste/ bcom ldan 'das/ de ñid la de bžin gšegs pa'i sñiṅ po'i chos kyi sku ñon moṅs pa'i sbubs nas ṅes par grol ba žes bgyi'o//* Cf. p. 128-129 de l'édition de Tsukinowa, qui porte *de bžin gšegs pa'i sñiṅ po chos kyi sku* dans la dernière ligne ; au lieu de *de ñid la* le *DzG* lit *de ñid las*. — En ce qui concerne l'expression *grol bar šes pa*, le *DzG* et N lisent *grol bas šes pa* ; v. *infra*, p. 133, note 5. Un passage parallèle se trouve dans le *DzG*, f. 19a.

(2) Outre quelques différences légères par rapport à la traduction du bKa'.'gyur, notons la syntaxe plus claire de la première et de la deuxième phrase, ainsi que l'expression *rnam par dbyer med pa* qui correspond à *avinirbhāga* dans l'original sanskrit. Cf. *Théorie*, p. 359.

tathāgatagarbha. En fait, en face de *ñon moṅs pa'i sbubs las grol ba* « délivré de l'enveloppe des *kleśa* » le texte sanskrit porte *avinirmukta-kleśakośa* « non délivré de l'enveloppe des souillures », leçon qui ne diffère, au point de vue de l'orthographe, de celle présupposée par les deux traduction tibétaines précitées que par la présence d'un *avagraha* qui n'est d'ailleurs souvent pas écrit dans les manuscrits. Voici le texte sanskrit tel qu'il est cité par la *RGVV*: *na khalu bhagavan dharmavi-nāśo duḥkhanirodhaḥ/ duḥkhanirodhanāmmā bhagavann anādikāliko 'kṛto 'jāto 'nutpanno 'kṣayaḥ kṣayāpagato nityo dhruvaḥ śivaḥ śāśvataḥ prakṛtipariśuddhaḥ sarvakleśakośavinirmukto gaṅgāvālikāvyativṛttair a-vinirbhāgair acintyair buddhadharmaiḥ samanvāgatas tathāgatadharma-kāyo deśitaḥ/ ayam eva ca bhagavaṃs tathāgatadharmakāyo 'vinirmukta-kleśakośas tathāgatagarbhaḥ sūcyate/* La leçon *avinirmuktakleśakośa* est confirmée par la traduction de la *RGVV* dans les bsTan.'gyur de sDe.dge (phi, f. 81a) et de Co.ne (phi, f. 75b), qui diffèrent donc des éditions de Pékin et de sNar.thaṅ sur ce point important.

En somme, deux traductions tibétaines apparemment indépendantes du passage en question du *Śrīmālāsūtra*, l'une dans le bKa'.'gyur (P, N, D, et H) et l'autre dans deux éditions du bsTan.'gyur (P et N), présentent le *tathāgatagarbha* comme un nom qui indique *(sūcyate?)* le *tathāgatadharmakāya* délivré des *kleśa* ; mais le texte sanskrit cité dans la *RGVV* ainsi que sa traduction dans deux autres éditions du bsTan.'gyur (D et C) disent le contraire[1].

Il apparaît ainsi qu'une définition scripturaire fondamentale de la relation du *tathāgatagarbha* avec le *dharmakāya* a été transmise sous deux formes opposées[2]. Et dans son *mDzes rgyan* (f. 31b) Bu.ston a adopté la définition qui l'identifie au *dharmakāya* affranchi des *kleśa*.

En revanche, dans son commentaire du *RGV*, rGyal.tshab.Dar.ma.rin.chen (1364-1432) explique ce passage comme s'il ignorait la leçon qu'on trouve dans le bKa'.'gyur et aussi dans deux éditions du bsTan.'gyur, et il en donne une paraphrase qui concorde parfaitement avec le texte sanskrit dans la *RGVV* et avec sa traduction dans deux autres éditions du bsTan.'gyur. Il écrit[3] : *ji skad du/ bcom ldan 'das chos 'jig pa ni sdug bsṅal 'gog pa ma lags so//... bcom ldan 'das glo bur gyi[s] dri <ma>mtha' dag zad pa'i sdug bsṅal 'gog pa žes bgyi ba ni de bžin gšegs pa'i chos kyi skur bstan pa ste/ chos kyi sku'i khyad par ni/*

(1) L'emploi du mot *sūcyate* « est indiqué » est à remarquer ; cette expression semble s'opposer à *deśita* « enseigné » dans la ligne précédente. — Cf. le *ŚMDSS* cité dans *RGVV* 1.86 (p. 56.4-5) : *duḥkhanirodhanāmnā bhagavann evaṃguṇasamanvāgatas tathāgatadharma-kāyo deśitaḥ*. — V. cependant L. Schmithausen, *WZKS* 15 (1971), p. 137, qui lit *tathāga-tagarbha ity ucyate* au lieu de *sūcyate*.

(2) Dans son commentaire du *RGV*, rÑog.lo.tsā.ba n'a pas glosé le passage en question de la *RGVV* 1.12 ; et nous ne savons donc ni quelle en était son interprétation ni si la particule négative manquait dans sa traduction (comme elle manque dans P et N). En tout état de cause, une comparaison avec les autres passages de la *RGVV* (dans la traduction tibétaine aussi bien que dans sa version sanskrite) fait penser que la bonne leçon est celle de D et C.

(3) rGyal.tshab.rje, *RGV Dar ṭīk*, f. 42a-b.

daṅ po nas raṅ bžin gyis grub ma myoṅ bas thog ma med pa'i dus can rkyen gžan gyis ma byas pa raṅ ñid ma skyes pa gñis ka la brten nas ma byuṅ ba gžan gyis zad pa med pa raṅ ñid zad pa daṅ bral ba skye ba med pas rtag pa rga ba med pas brtan pa na ba med pas ži ba/ 'chi ba med pas mi 'jig[s] pa raṅ bžin gyis yoṅs su dag pa gñen po bsgom pa mthar phyin pas ñon moṅs pa'i sbubs thams cad las grol ba/ saṅs rgyas thams cad kyi yon tan mi 'dra ba'i rnam par dbyer med pa bsam gyis mi khyab pa'i saṅs rgyas kyi chos gaṅgā'i kluṅ gi bye ma las 'das pa daṅ ldan pa'i yon tan gñen pos thob pa'o/ /bcom ldan 'das de bžin gšegs pa'i chos kyi sku raṅ bžin gyis stoṅ pa 'di ñid ñon moṅs pa'i sbubs las ma grol ba ni/ dri ma daṅ bcas pa'i de bžin ñid de bžin gšegs pa'i sñiṅ po žes bgyi'o// žes gsuṅs pa bžin te thams cad ces so/ /raṅ bžin gyis stoṅ pa'i de bžin ñid dri mas dag pa chos kyi sku daṅ/ dri ma daṅ bcas pa de bžin gšegs pa'i sñiṅ por ston pa yin gyi/ de bžin ñid dri mas dag pa de bžin gšegs pa'i sñiṅ por ston pa mdo 'di dag gis don ma yin no/ /de bžin ñid de ñid dri ma daṅ bcas pa sems can kho na'i rgyud la yod pa daṅ/ de bžin ñid dri ma mtha' dag gis dag pa saṅs rgyas kho na'i thugs rgyud la yod pa la de bžin ñid dri ma daṅ bcas bral gñis ka yin pa daṅ/ sems can la yod pa de saṅs rgyas la yod pa daṅ/ saṅs rgyas la yod pa de sems can la yod par 'dod pa ni/ raṅ ñid šin tu blun par ston pa yin no// « Il est dit [dans le *ŚMDSS*] : « O Bhagavat, l'arrêt de la douleur *(duḥkhanirodha)* n'est pas la destruction d'une chose *(dharmavināśa)* ». ...O Bhagavat, ce qui s'appelle l'arrêt de la douleur consistant en l'épuisement de toutes les impuretés adventices *(āgantukamala)* a été enseigné comme le *dharmakāya* du *tathāgata*. La particularité spécifique du *dharmakāya* est la suivante. Comme, dès l'origine, il n'a jamais été établi par nature, il est sans commencement *(anādikālika)* ; il est non fait *(akṛta)* par des conditions extérieures, il est non né *(ajāta)* de soi-même, et il est non produit *(anutpanna)* en s'appuyant sur ces deux[1] ; il est impérissable *(akṣaya)* en fait d'autre chose, et il est sans déperdition *(kṣayāpagata)* en ce qui concerne lui-même ; il est permanent *(nitya)* en raison de la non-naissance ; il est stable *(dhruva)* en raison du non-vieillissement ; il est tranquille *(śiva)* en raison de l'absence de maladie ; et il est indestructible (: *śāśvata*) en raison de la non-mort[2] ; il est très pur par nature *(prakṛtipariśuddha)* ; il est délivré de toutes les enveloppes des souillures *(sarvakleśakośavinirmukta)* en vertu de la réalisation en méditation *(bhāvanā)* parfaite du contre-carrant *(pratipakṣa)* ; au moyen de ce contrecarrant s'obtiennent les qualités munies *(samanvāgata)* des *buddhadharma* inconcevables dépassant [en leur nombre] les sables de la Gaṅgā et inséparables *(avinirbhāga)*, les qualités incomparables de tous les *buddha*[3]. O Bhagavat, le *dharmakāya* de *tathāgata* Vide *(śūnya)* d'être propre qui

(1) La production à partir de soi-même et la production à partir d'un autre.

(2) Cf. les deux stances supplémentaires qui suivent *RGV* 1.83 dans l'édition de Johnston, et qui sont citées dans *DzG*, f. 32b.

(3) Cf. *RGVV* 1.33-36 ; *DzG*, f. 30a.

n'est pas délivré des enveloppes des souillures *(avinirmuktakleśakośa)*, la *tathatā* maculée *(samalā)*, se nomme « *tathāgatagarbha* ». C'est conformément à cette déclaration qu'on dit « tous [les *kleśa* ?] ». Il est enseigné que la *tathatā* Vide d'être propre qui est pure des impuretés est le *dharmakāya* et que la [*tathatā*] maculée *(samalā)* est le *tathāgatagarbha* ; mais il n'est pas vrai que ces Sūtra enseignent que la *tathatā* immaculée *(nirmalā)* est le *tathāgatagarbha*. Cette *samalā tathatā* existe dans la Série (consciente, *saṃtāna*) du *sattva* seulement ; et la *tathatā* purifiée de toutes les impuretés existe dans la Série du *buddha* seulement. Soutenir alors que la *tathatā* est à la fois maculée *(samalā)* et immaculée *(nirmalā)*[1], que celle qui existe chez le *sattva* existe chez le *buddha*, et que celle qui existe chez le *buddha* existe chez le *sattva*, c'est faire preuve d'une extrême sottise! »

L'interprétation du passage du *Śrīmālāsūtra* fournie ici par rGyal.tshab.rje repose donc sur la leçon *ñon moṅs pa'i sbubs las ma grol ba = avinirmuktakleśakośa*[2].

Si Bu.ston a fidèlement suivi[3] une version du *Śrīmālāsūtra* qui omet la particule négative dans une définition du *tathāgatagarbha*, et si toute sa doctrine a donc subi l'influence de cette définition variante, il importe de déterminer dans la mesure du possible si cette variante est simplement textuelle, ou si elle est au contraire doctrinale. En effet, au cas où elle refléterait un véritable flottement dans la théorie du *tathāgatagarbha*, la doctrine de Bu.ston reposerait sur une tradition plus ancienne.

Il ne semble pas en fait qu'il puisse s'agir d'une simple erreur textuelle ; car alors que certains textes canoniques appuient la définition selon laquelle le *tathāgatagarbha* n'est pas affranchi des *kleśakośa*, d'autres accréditent la définition contraire acceptée par Bu.ston.

Dans un autre passage le *Śrīmālāsūtra* donne la description suivante du *tathāgatagarbha* (H, f. 449a) : *chos bdun po 'di dag ni mi gnas pa daṅ/ skad cig pa daṅ/ sdug bsṅal rnams myoṅ ba ma lags pas/ chos de dag ni sdug bsṅal la skyo ba daṅ/ mya ṅan las 'das pa la 'dod ciṅ don du gñer ba daṅ smon par mi rigs so/ /bcom ldan 'das/ de bžin gšegs*

(1) C'est-à-dire la *vaimalyaviśuddhi* au niveau résultant *(phala)* aussi bien que la *prakṛtiviśuddhi* au niveau causal *(hetu)*. Cf. *RGVV* 2.3-7 ; 1.37-38 (v. *DzG*, f. 30 b).

(2) La même leçon se trouve non seulement dans le *Legs bšad gser phreṅ* de Tsoṅ.kha.pa (I, f. 119a), mais aussi dans le *Ñes don rgya mtsho* de Dol.bu.pa (f. 31b5) et dans le commentaire du *RGV* de Tāranātha (f. 10a2-4). Ces deux Jo.naṅ.pa n'ont donc pas adopté la leçon qui omet la particule négative pour accréditer une doctrine du *tathāgatagarbha* affranchi des *kleśa* — doctrine qui concorderait pourtant très bien avec le point de vue des Jo.naṅ.pa.

Aucune des éditions actuelles du bsTan.'gyur n'existait à l'époque où écrivait rGyal.tshab.rje, mais il est possible qu'il se servît d'une des versions sur lesquelles se fonde l'actuelle édition de sNar.thaṅ ; il importe donc de noter la différence entre N et le texte de rGyal.tshab.rje. — Dans sa traduction de la *RGVV* qui paraît suivre P, E. Obermiller semble avoir simplement corrigé (p. 135), sans mot dire, le texte tibétain pour le faire concorder avec l'explication de rGyal.tshab.rje.

(3) V. *DzG*, f. 31b.

pa'i sñiṅ po ni thog ma daṅ tha ma ma mchis pa'i mthar mchis pa daṅ/ mi skye ba daṅ/ mi 'gag pa'i chos can sdug bsṅal myoṅ ba ma lags pas/ bcom ldan 'das/ de bžin gšegs pa'i sñiṅ po ni sdug bsṅal la yaṅ skyo ba daṅ/ mya ṅan las 'das pa la yaṅ 'dod ciṅ don du gñer ba daṅ smon par 'os so// « Ces sept *dharma* [les sept *vijñāna*] ne durent pas, ils sont instantanés *(kṣaṇika)* et ils n'expérimentent pas la douleur ; il n'est donc pas exact que ces *dharma* comportent le dégoût *(nirvid)* pour la douleur ainsi que la quête désireuse et la résolution *(praṇidhi)* à l'endroit du *nirvāṇa*[1]. O Bhagavat, le *tathāgatagarbha*, qui a atteint la limite ultime sans commencement et sans fin et a pour qualité d'être non né et non arrêté, n'expérimente pas la douleur ; ô Bhagavat, le *tathāgatagarbha* peut donc comporter le dégoût pour la douleur ainsi que la quête désireuse et la résolution à l'endroit du *nirvāṇa.* »

S'il est ainsi dit que les sept connaissances *(vijñāna)* ne peuvent susciter ni la *nirvid* ni la *prārthanā* et la *praṇidhi* puisqu'elles n'expérimentent pas le *duḥkha*, on s'attendrait à ce que le *tathāgatagarbha* expérimente le *duḥkha* parce qu'il est dit qu'il les suscite. Or, c'est précisément ce qu'on lit dans la version de ce passage du *Śrīmālāsūtra* citée dans le *mDzes rgyan* (f. 14b6, qui concorde avec le texte des éditions de Pékin et de sDe.dge) : *de bžin gšegs pa'i sñiṅ po ni/ thog ma daṅ tha ma ma mchis pa'i mthar mchis pa daṅ/ mi skye ba daṅ/ mi 'gag pa'i chos can sdug bsṅal myoṅ ba lags pas/* « le *tathāgatagarbha...* expérimente la douleur »[2]. Ainsi, alors que la leçon des bKa'.'gyur de sNar.thaṅ et de lHa.sa accréditant la notion d'un *tathāgatagarbha* qui n'expérimente pas la douleur est parallèle à l'autre variante selon laquelle le *tathāgatagarbha* est affranchi des *kleśakośa*, la leçon adoptée ici dans le *mDzes rgyan* est sans doute plus difficilement conciliable avec cette dernière notion que Bu.ston a pourtant admise.

Dans ce cas aussi la question se pose donc de savoir s'il y a une faute de lecture soit dans les bKa'.'gyur de sNar.thaṅ et lHa.sa, soit dans le *mDzes rgyan* et les bKa'.'gyur de Pékin et sDe.dge. Et encore qu'il soit plus difficile cette fois de trancher parce que ce passage du *Śrīmālāsūtra* n'est pas cité dans la *RGVV*, un parallèle intéressant dans le *Laṅkāvatārasūtra* peut jeter de la lumière sur ce problème.

Au chapitre VI du *Laṅkāvatārasūtra* — qui, comme on l'a vu, mentionne Śrīmālā Devī — nous lisons (p. 236.4-6) : *asaṃsāriṇo*

(1) Sur ces termes v. ci-dessous, p. 94, note 6.

(2) V. P, f. 281b, et D, f. 274b-275a (éd. de Tsukinowa, p. 148). La lecture adoptée dans le *DzG* est confirmée par le *YG*, qui dit que le *ŚMDSS* enseigne que le *tathāgatagarbha* expérimente la douleur (f. 28a-b). — Il est intéressant de voir que, dans ce cas, le texte du *DzG* concorde non pas avec N, mais avec P et D ; ce fait démontre que l'édition de N telle que nous la possédons ne représente pas dans sa totalité la recension de Bu.ston, à la différence de ce qu'on a souvent supposé.

Cf. le *MPNS* cité dans le *DzG*, f. 24a1, où il est dit qu'un soi immuable ne serait pas exempt de douleur ; car une fois qu'une entité immuable se trouve dans le *saṃsāra* et la douleur, elle ne pourra jamais s'en délivrer.

mahāmate pañca vijñānakāyā ananubhūtasukhaduḥkhā anirvāṇahetavaḥ/ tathāgatagarbhaḥ punar mahāmate anubhūtasukhaduḥkhahetusahitaḥ pravartate nivartate ca .../ « O Mahāmati, les cinq *vijñānakāya* ne ressortissent pas au *saṃsāra*, ils n'expérimentent pas le bonheur et la douleur, ils ne sont pas causes du *nirvāṇa*[1]. Au contraire, ô Mahāmati, le *tathāgatagarbha* associé à la cause où il y a expérience du bonheur et de la douleur fonctionne et cesse... »[2] Ainsi donc, dans ce passage du *Laṅkāvatāra* comme dans celui du *Śrīmālāsūtra* tel qu'il est cité dans le *mDzes rgyan*, il est dit que le *tathāgatagarbha* est associé, au moins indirectement, à l'expérience du *duḥkha*. Cependant, dans la version tibétaine du *Laṅkāvatāra* nous lisons « associé à la cause où il n'y a pas expérience du bonheur et de la douleur » *(bde ba daṅ sdug bsṅal mi myoṅ ba'i rgyu daṅ bcas pa: ananubhūtasukhaduḥkhahetusahitaḥ).* Dans ce cas la leçon adoptée dans le *mDzes rgyan* (f. 14b3) concorde avec celle du bKa'.'gyur (P, D, H)[3]. Le traité de Bu.ston contient donc deux définitions divergentes du *tathāgatagarbha* en ce qui concerne sa relation avec le *duḥkha* — relation qui détermine à son tour sa fonction de produire à la fois le dégoût pour le *duḥkha* du *saṃsāra* et la quête avec résolution à l'endroit du *nirvāṇa* ; et l'auteur du *mDzes rgyan* semble ainsi avoir simplement reproduit avec fidélité deux textes parallèles, mais de sens divergent, tirés des versions tibétaines de deux Sūtra telles qu'elles lui étaient accessibles. Dans cette définition de la fonction du *tathāgatagarbha* donnée par le *Laṅkāvatārasūtra*, il ne saurait guère s'agir d'une simple erreur attribuable aux traducteurs tibétains, car la traduction chinoise de Bodhiruci (Taishō 671, p. 559c8) concorde avec la version tibétaine ; mais les traductions de Guṇabhadra (Taishō 670, p. 512b16) et de Śikṣānanda (Taishō 672, p. 621c13) confirment le texte sanskrit dans l'édition de Nanjō[4].

(1) V. *LAS* 6, p. 251.5-6.

(2) Cf. *LAS* 6, p. 235-236 (cité dans *DzG*, f. 14a-b [= H, f. 239b]) ; 7, p. 242.4 : *tathāgatagarbhaḥ punar mahāmate saṃsarati nirvāṇasukhaduḥkhahetukaḥ* (... *bde ba daṅ sdug bsṅal ba'i rgyu yin te* : H, f. 243b) ; et 6, p. 220.10 (cité dans *DzG*, f. 12a [= H, f. 228b]), où il est dit que le *tathāgatagarbha* est la cause du bon et du mauvais *(kuśalākuśalahetuka: dge ba daṅ mi dge ba'i rgyur gyur pa)* et qu'il est l'agent de toutes les naissances et destinées *(sarvajanmagatikartṛ).*

Selon le Vijñānavāda, c'est d'ailleurs l'*ālayavijñāna* qui est, en tant que *dhātu* (: *hetu*), la base des destinées dans le *saṃsāra* ainsi que de l'accès au *nirvāṇa* ; car aux termes d'une stance de l'*Abhidharmasūtra* il est le support de tous les *dharma* :

anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ/
tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca//

(cf. Asaṅga, *Mahāyānasaṃgraha* § 1.1, Sthirmati, *Triṃśikābhāṣya* 19, et L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 169, 103). Selon la doctrine, l'*ālayavijñāna*, qui est le support (*āśraya* etc.) de tous les *dharma*, est la cause *(hetu)* des seuls *sāṃkleśikadharma* (cf. *Théorie*, p. 484, 494-495).

(3) H, f. 240a ; P, f. 164a ; D, f. 149b.

(4) La lecture *ananubhūta°* que présupposent la traduction tibétaine ainsi que la traduction chinoise de Bodhiruci est appuyée par le commentaire de Jñānavajra, qui fait allusion à l'*ālayavijñāna* associé à une cause où il n'y a pas expérience du bonheur et de la

L'existence d'écarts importants entre deux traductions d'un seul

douleur puisque, dans le *nirvāṇa* (dont cet *ālayavijñāna* est la cause), la sensation est uniquement l'indifférence (v. *Tathāgatahṛdayālaṃkāra*, f. 296b : *kun gži rnam par šes pa ni bde ba daṅ sdug bsṅal mi myoṅ ba'i rgyu daṅ bcas žes pa las/ mya ṅan las 'das pa ni tshor ba btaṅ sñoms 'ba' žig daṅ lhan cig pa yin pas/ de 'dra ba'i mya ṅan las 'das pa'i rgyur yaṅ 'gyur la*).

Le *tathāgatagarbha* ayant été identifié dans le *LAS* à l'*ālayavijñāna*, la question se pose de savoir si la variante doctrinale selon laquelle le *tathāgatagarbha* n'est pas associé à l'expérience de la douleur et du bonheur tire son origine du fait que, dans la théorie classique du Vijñānavāda, l'*ālayavijñāna* est sans obstacle *(anivṛta)* et non défini (*avyākṛta*; v. par exemple Vasubandhu, *Triṃśikā* 5). Dans son commentaire de la *Triṃśikā*, Sthiramati explique que, dans l'*ālayavijñāna*, la sensation est l'indifférence, c'est-à-dire ni le bonheur ni la douleur étant donné que ces dernières sensations ont un objet et un mode limités ; que l'*ālayavijñāna* est sans obstacle parce qu'il n'est pas obstrué par les *upakleśa* accidentels ; et qu'il est non déterminé parce qu'il est exempt des bons et mauvais *dharma* ; et d'ailleurs, comme il est maturation, l'*ālayavijñāna* est *avyākṛta* en vertu du fait qu'il n'est pas déterminé comme bon ou mauvais au point de vue de la maturation *(Triṃśikābhāṣya* 4 : *upekṣaivâlayavijñāne vedanā, na sukhā na dukhā tayoḥ paricchinnālambanākāratvāt/ rāgadveṣānuśayitvāc ca/ « anivṛtāvyākṛtam ca tat »/ ... avyākṛtagrahaṇaṃ kuśalākuśalavyavacchedārtham/ manobhūmikair āgantukair upakleśair anāvṛtatvād anivṛtam/ vipākatvād vipākaṃ prati kuśalākuśalatvenâvyākaraṇād avyākṛtam).* De plus, selon la *Siddhi*, si l'*ālayavijñāna* était *kuśala* le fonctionnement *(pravṛtti)* serait impossible, mais s'il était au contraire *akuśala* la cessation *(nivṛtti)* serait impossible ; bon ou souillé, il ne pourrait pas contenir les *dharma* de nature contraire ; et il ne serait pas parfumable (v. L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 152-153). Ainsi, si le *LAS* dit dans ce passage que le *tathāgatagarbha* fonctionne et cesse et qu'il comporte des *vāsanā*, la notion en question pourrait dériver de la doctrine du Vijñānavāda ; et c'est alors de cette dernière que proviendrait aussi la notion selon laquelle le *tathāgatagarbha/ālayavijñāna* est dissocié de l'expérience du bonheur et de la douleur.

Pourtant, l'*ālayavijñāna* est accompagné des Imprégnations des actes bons, mauvais et « sans mouvement » *(puṇyāpuṇyāneñjyakarmavāsanānugata)* ; et il fonctionne sans cesse, à l'instar d'un courant d'eau, tant que dure le courant du cycle des existences (*saṃsāra* ; v. *Triṃśikābhāṣya* 4). En outre, comme on l'a vu plus haut (p. 42, note 2), l'*ālayavijñāna* — l'*āśraya* de tous les *dharma* — est la base des destinées dans le *saṃsāra* ainsi que de l'accès au *nirvāṇa* ; et il est le *hetu* proprement dit des *sāṃkleśikadharma*. Ainsi, bien qu'il soit neutre en soi, l'*ālayavijñāna* n'est pas entièrement dissocié du *saṃsāra* et des sensations de bonheur et de douleur qui en relèvent ; et il faut sans doute chercher une autre explication au fait qu'on ait qualifié le *tathāgatagarbha/ālayavijñāna* de dissocié de l'expérience du bonheur et de la douleur.

Or, suivant la distinction qu'on a établie entre l'aspect de l'*ālayavijñāna* qui participe du *saṃsāra* et l'aspect qui est la base du *nirvāṇa*, on pourrait peut-être dire que le premier est lié au germe *(bīja)* du bonheur et de la douleur — auxquels il est donc associé — alors que le second aspect ne l'est pas, la *vedanā* dans le *nirvāṇa* étant uniquement l'*upekṣā* (cf. Jñānavajra, *op. cit.*, f. 295b5-296b8). Et en tant qu'il est le principe spirituel qui permet d'obtenir l'Éveil et est donc solidaire du *nirvāṇa* le *tathāgatagarbha* correspond surtout au deuxième aspect. Dans son *Āryalaṅkāvatāravṛtti* (f. 289a-b) Jñānaśribhadra précise que le *tathāgatagarbha/ālayavijñāna* est parfumé par les seules *anāsravavāsanā* et n'est donc pas instantané *(kṣaṇika)*, à l'opposé des sept *vijñāna* ; cf. Jñānavajra, *op. cit.*, f. 296b. — Sur les deux aspects du *tathāgatagarbha* selon qu'il est le support des *asaṃskṛtadharma* inséparables ou des *saṃskṛtadharma* séparables, voir ci-dessous, p. 45-46.

Alors que la « variante » selon laquelle le *tathāgatagarbha* n'est pas associé à l'expérience de la douleur et du bonheur se trouve dans la traduction du *LAS* par Bodhiruci, qui remonte à environ 513, la version chinoise du *ŚMDSS* dans la *RGVV* (1.12) qui est attribuée à Ratnamati et à Bodhiruci dit que le *tathāgatagarbha* n'est pas délivré des *kleśakośa*. Bodhiruci aurait-il donc accepté ces deux doctrines qui, sans peut-être s'exclure, correspondent vraisemblablement à des notions quelque peu différentes du *tathāgatagarbha* ? (Notons que M. J. Takasaki pense que la traduction du *RGV* n'est pas de

Sūtra n'a pas échappé à l'attention de Bu.ston, car ailleurs il rejette la version d'un autre passage du *Śrīmālāsūtra* contenue dans le bKa'.'gyur en lui préférant celle qu'on trouve dans la traduction de la *RGVV* faite par rṄog[1]. Mais les passages en question du *ŚMDSS* et du *LAS* n'ont pas été cités dans la *RGVV*, ce qui a rendu beaucoup plus difficile leur vérification.

Ainsi donc, en ce qui concerne les définitions du *tathāgatagarbha* qui viennent d'être citées d'après le *ŚDMSS* et le *LAS*, nous nous trouvons devant des variantes qui sont probablement non seulement textuelles mais aussi doctrinales. Et tant dans l'ensemble de la tradition qu'à l'intérieur du *mDzes rgyan* nous avons rencontré deux groupes distincts de deux doctrines opposées :

A 1 : le *tathāgatagarbha* est le *dharmakāya* non délivré des *kleśakośa* : *ŚMDSS*-S (cité *RGVV*-S), *RGVV*-T (D et C), et *RGV Dar ṭīk*, etc. ;

2 : le *tathāgatagarbha* est associé à l'expérience de la douleur (et du bonheur) : *ŚMDSS*-T (P, D et *DzG*, f. 14b6), *LAS*-S, *LAS*-Ch (Guṇabhadra et Śikṣānanda).

B 1 : le *tathāgatagarbha* est le *dharmakāya* délivré des *kleśakośa* : *ŚMDSS*-T (P, N, D, H, et *DzG* f. 31a-b ; aussi dans *RGVV*-T [P et N]) ;

2 : le *tathāgatagarbha* n'est pas associé à l'expérience de la douleur (et du bonheur) : *ŚMDSS*-T (N et H) ; *LAS*-T (P, H et *DzG*, f. 14b3), *LAS*-Ch (Bodhiruci).

Le bKa'.'gyur et le bsTan.'gyur — qui avaient été constitués peu de temps avant la composition du *mDzes rgyan*, en grande partie grâce à l'activité de Bu.ston lui-même — contenaient ainsi des enseignements présentés sous des formes divergentes et comportant des variantes remarquables. En conséquence, lorsqu'on cherche à déterminer la véritable position doctrinale de Bu.ston, il faut tenir compte non seulement de ses théories et méthodes philosophiques mais aussi de l'état des sources qu'il avait à sa disposition. Et même si l'on admet que la majorité des variantes sont probablement purement textuelles et dues à une transmission défectueuse dans les manuscrits indiens utilisés par les traducteurs tibétains ou à des erreurs dans les traductions tibétaines, il restera sans doute au moins quelques

Bodhiruci ; v. *Study on the Ratnagotravibhāga*, p. 8-9.) Et comment se fait-il que seule sa traduction du *LAS* dise que le *tathāgatagarbha* n'est pas associé à l'expérience de la douleur et du bonheur, alors que les deux autres traductions disent le contraire ? — Sur la qualité de la traduction du *LAS* par Bodhiruci voir les remarques de G. Tucci, *Studio comparativo fra le tre versioni cinesi et il testo sanscrito del I° e II° capitolo del Laṅkāvatāra* (Mem. della R. Accad. dei Lincei, V, XVII/5 [1923], p. 170 et suiv.), et D. T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, p. 6-7, 9. Dans sa traduction du texte sanskrit Suzuki suit le texte établi par Nanjō, sans relever la variante de Bodhiruci.

(1) V. *DzG*, f. 31a3-4.

variantes qui sont au contraire doctrinales. Vu leur distribution dans les différentes versions actuellement accessibles du *Śrīmālāsūtra* et du *Laṅkāvatārasūtra*, c'est le cas, semble-t-il, pour les définitions variantes du *tathāgatagarbha* que nous venons d'examiner, encore que les conditions dans lesquelles ces flottements doctrinaux se sont produits demeurent en grande partie obscures pour nous. Il est en tout cas impossible de les mettre tous sur le compte de Bu.ston, qui semble avoir simplement reproduit ses sources sans avoir toujours pu vérifier leurs leçons ou concilier leurs doctrines. Dans la mesure où ces variantes témoignent d'un véritable flottement doctrinal, il apparaît que Bu.ston a admis pour son propre compte l'identification pure et simple du *tathāgatagarbha* au *dharmakāya*, qui était déjà courante dans certaines écoles plus anciennes.

Il est pourtant peu vraisemblable que Bu.ston ait fondé sa doctrine du *tathāgatagarbha* uniquement sur quelques passages, si fondamentaux soient-ils, où nous pouvons soupçonner soit la présence d'une erreur dans la tradition manuscrite ou dans la traduction, soit l'existence d'une tradition exégétique divergente. Les définitions canoniques du *tathāgatagarbha* sont en effet nombreuses, et plusieurs d'entre elles figurent tant dans le bsTan.'gyur que dans le bKa'.'gyur.

Or, s'il est vrai que certaines de ces définitions appuient l'identification au sens strict du *tathāgatagarbha* au *dharmakāya*, d'autres semblent témoigner contre cette identification. Et dans la *RGVV* des textes scripturaires ont été cités qui montrent clairement que le *tathāgatagarbha* n'est nullement délivré des *kleśakośa*. Nous y lisons par exemple (*RGVV* 2.1) : *tatra yo 'sau dhātur avinirmuktakleśakośas tathāgatagarbha ity ukto bhagavatā/ tadviśuddhir āśrayaparivṛtteḥ svabhāvo veditavyaḥ/ yata āha/ yo bhagavan sarvakleśakośakoṭigūḍhe tathāgatagarbhe niṣkāṅkṣaḥ sarvakleśakośavinirmukte*[s] *tathāgatadharmakāye 'pi sa niṣkāṅkṣa iti//* « Cet Élément qui n'est pas délivré des enveloppes des souillures, Bhagavat l'a nommé « *tathāgatagarbha* », et il faut savoir que sa purification est l'être propre de la transmutation de la Base. Il a par conséquent été dit [dans le *ŚMDSS*] : « O Bhagavat, celui qui n'a pas de doutes concernant le *tathāgatagarbha* recouvert des dizaines de millions de toutes les enveloppes des souillures n'a pas de doutes non plus concernant le *tathāgatadharmakāya* délivré de toutes les enveloppes des souillures ». »[1] La *RGVV* explique en outre que le nom de *tathāgatagarbha* est donné au *dhātu* qui n'est pas délivré du *kleśakośa*, c'est-à-dire à la *samalā tathatā* ; par contre, le *tathāgatadharmakāya*, le nom de la *nirmalā tathatā*, a pour caractère

(1) *RGVV* (P), f. 120a : *de la khams gaṅ źig ñon moṅs pa'i sbubs las ma grol ba/ de bźin gśegs pa'i sñiṅ po źes brjod pa de rnam par dag pa ni gnas yoṅs su gyur pa'i ṅo bo ñid du rig par bya ste/ gaṅ gi*[*s*] *phyir bcom ldan 'das gaṅ źig ñon moṅs pa'i sbubs bye ba sñed mtha' yas dag gis g-yogs pa de bźin gśegs pa'i sñiṅ po la dogs pa ma mchis de dag ni ñon moṅs pa mtha' dag gi sbubs las grol ba/ de bźin gśegs pa'i chos kyi sku la yaṅ dogs pa ma mchis pa lags so źes gsuṅs pa yin no//* V. *ŚMDSS*, f. 443b.

la transmutation de la Base sur la Terre de *buddha (tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmuktakleśakośas tathāgatagarbha ity ucyate| nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmāv āśrayaparivṛttilakṣaṇo yas tathāgatadharmakāya ity ucyate|)*[1]. Et en citant l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*, la *RGVV* (1.48) définit l'Élément de l'être animé *(sattvadhātu)* comme le *dharmakāya* recouvert des enveloppes des *kleśa* sans limite. Le même passage distingue aussi très clairement entre les trois conditions *(avasthā)* du *dhātu* selon qu'il s'agit de l'être animé ordinaire lié au *saṃsāra*, du Bodhisattva qui continue dans le *saṃsāra*, ou du Tathāgata-Arhat-Samyaksambuddha délivré de toutes les enveloppes des souillures *(sarvakleśakośaparimukta)* ; mais il les nomme en même temps les trois conditions du *dharmakāya*[2].

Comme la version de la *RGVV* exécutée par rṄog traduit fidèlement le texte sanskrit de ces passages scripturaires, Bu.ston n'a pu ignorer ces définitions ; et il faut par conséquent conclure qu'il a choisi sciemment de suivre d'autres autorités qui appuient l'assimilation du *tathāgatagarbha* au *dharmakāya*. C'est donc à la lumière de ces dernières qu'il conviendra d'étudier sa doctrine.

Or, nous venons de voir que l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*, qui distingue clairement entre trois *avasthā*, les considère précisément comme trois « conditions » du *dharmakāya*. Et ce témoignage constitue donc un indice remarquable concernant ce qu'on pourrait nommer la bivalence du *dharmakāya* provenant du fait qu'il est pour ainsi dire solidaire à la fois du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*. C'est ce que soulignent encore d'autres passages de l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* qui disent : « O Śāriputra, « *sattvadhātu* » est une expression pour *tathāgatagarbha* ; « *tathāgatagarbha* », ô Śāriputra, est une expression pour *dharmakāya.* »[3] « Ainsi, ô Śāriputra, le *sattvadhātu* n'est pas une chose, et le *dharmakāya* une autre : le *dharmakāya* est le *sattvadhātu*, et le *sattva-*

(1) *RGVV* 1.24. Cette explication donnée par la *RGVV* appuie l'interprétation de rGyal.tshab.rje citée ci-dessus, p. 38 et suiv. — Cf. rGyal.tshab.rje, *RGV Dar ṭīk*, f. 36b5.

(2) *RGVV* 1.48 : *ye kecid anāsravadhātunirdeśā nānādharmaparyāyamukheṣu bhagavatā vistareṇa nirdiṣṭāḥ sarve ta ebhir eva samāsataḥ ṣaḍbhiḥ svabhāva-hetu-phala-karma-yoga-vṛttyarthaiḥ saṃgṛhītās tisṛṣv avasthāsu yathākramaṃ trināmanirdeśato nirdiṣṭā veditavyāḥ| yad utâśuddhāvasthāyāṃ sattvadhātur iti| aśuddhaśuddhāvasthāyāṃ |bodhisattva iti| suviśuddhāvasthāyāṃ tathāgata iti| yathôktam bhagavatā| ayam eva śāriputra dharmakāyo 'paryantakleśakośakoṭigūḍhah| saṃsārasrotasā uhyamāno 'navarāgrasaṃsāragaticyutyupapattiṣu saṃcaran sattvadhātur ity ucyate|| sa eva śāriputra dharmakāyaḥ saṃsārasrotoduḥkhanirviṇṇo viraktaḥ sarvakāmaviṣayebhyo daśapāramitāntargataiś caturaśītyā dharmaskandhasahasrair bodhāya caryāṃ caran bodhisattva ity ucyate| sa eva punaḥ śāriputra dharmakāyaḥ sarvakleśakośaparimuktaḥ sarvaduḥkhātikrāntaḥ sarvopakleśamalāpagataḥ śuddho viśuddhaḥ paramapariśuddhadharmatāyāṃ sthitaḥ sarvasattvālokanīyāṃ bhūmim ārūḍhaḥ sarvasyāṃ jñeyabhūmāv advitīyaṃ pauruṣaṃ sthāma prāpto 'nāvaraṇadharmāpratihatasarvadharmaiśvaryabalatām adhigatas tathāgato 'rhan samyaksambuddha ity ucyate|*

(3) *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* cité dans *RGVV* 1.1 (p. 2) : *sattvadhātur iti śāriputra tathāgatagarbhasyaitad adhivacanam| tathāgatagarbha iti śāriputra dharmakāyasyaitad adhivacanam|* — Cf. *RGVV* 1.86 (p. 56).

dhātu est le *dharmakāya* ; il y a non-dualité *(advaya)* quant au sens (*arthena*, « en fait »), et la différence procède seulement de la lettre. »[1] De plus, le *Śrīmālāsūtra* montre lui aussi que le *tathāgatagarbha* participe en quelque sorte de la nature du *dharmakāya*, car il est non Vide *(aśūnya)* des qualités inséparables caractéristiques du *buddha* mais Vide des souillures séparables ou adventices *(śūnyas tathāgatagarbho vinirbhāgair muktajñaiḥ sarvakleśakośaiḥ| aśūnyo gaṅgānadīvālikāvyativṛttair avinirbhāgair amuktajñair acintyair buddhadharmaiḥ)*[2]. Mais la notion de « Vide » *(śūnya)* ne recouvre pas celle de « délivré » *(vinirmukta)*, car le *Śrīmālāsūtra* dit que le *dharmakāya* de *tathāgata* n'est pas délivré de l'enveloppe des *kleśa* et qu'il est alors indiqué *(sūcyate)* par le nom « *tathāgatagarbha* » *(tathāgatadharmakāyo 'vinirmuktakleśakośas tathāgatagarbhaḥ sūcyate)*[3]. Il s'ensuit que si le *tathāgatagarbha* participe bien de la nature du *dharmakāya* il n'est pourtant pas identique au *dharmakāya* à l'état de résultat *(phala)*.

Ces passages canoniques témoignent néanmoins d'une certaine ambivalence dans les enseignements relatifs au *tathāgatagarbha*, car tantôt il est identifié à la *samalā tathatā*, autrement dit à l'Absolu à l'état de cause *(rgyu = hetu)* qui n'est pas délivré des souillures, et tantôt il est assimilé au *dharmakāya* correspondant à la *nirmalā tathatā* ou à l'Absolu à l'état de résultat.

Cependant, en dernière analyse, la contradiction n'est sans doute qu'apparente. En fait, d'après une définition, la *samalā tathatā* est à la fois très pure et souillée, la connexion entre la pureté et la souillure — ou entre le plan du *sattva* et celui du *buddha* — étant précisément une chose inconcevable *(acintyaṃ sthānam)*[4]. En outre, d'après le passage

(1) *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* cité dans *RGVV* 1.50 : *tasmāc chāriputra nânyaḥ sattvadhātur nânyo dharmakāyaḥ| sattvadhātur eva dharmakāyaḥ| dharmakāya eva sattvadhātuḥ| advayam etad arthena| vyañjanamātrabhedaḥ|* — Cf. le passage du même Sūtra cité dans *RGVV* 1.48 (*supra*, p. 46, note 2).

(2) *ŚMDSS*, f. 445a, cité dans *RGVV* 1.154-155 (et 1.86).

(3) *ŚMDSS*, f. 444b-445a, cité ci-dessus, p. 38. Mais voir p. 38 n. 1 sur la lecture contestée *sūcyate*.

(4) *ŚMDSS*, f. 450a, et *RGVV* 1.25 : *tatra samalā tathatā yupagad ekakālaṃ viśuddhā ca saṃkliṣṭā cety acintyam etat sthānaṃ gambhīradharmanayādhimuktānām api pratyekabuddhānām agocaraviṣayatvāt|yata āha| dvāv imau devi dharmau duṣprativedhyau| prakṛtipariśuddhi[pariśuddha?] cittaṃ duṣprativedhyam| tasyaiva cittasyopakliṣṭatā duṣprativedhyā| anayor devi dharmayoḥ śrotā tvaṃ vā bhaver athavā mahādharmasamanvāgatā bodhisattvāḥ| śeṣāṇāṃ devi sarvaśrāvakapratyekabuddhānāṃ tathāgataśraddhāgamanīyāv evaitau dharmāv iti| tatra nirmalā tathatā pūrvamalāsaṃkliṣṭā paścād viśuddhêty acintyam etat sthānam|...*

Sur les deux aspects du *dhātu*, qui participe à la fois du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*, voir aussi la stance de l'*Abhidharmasūtra* citée *supra*, p. 42, note 2. Après avoir expliqué le sens de cette stance dans le contexte de la théorie du *tathāgatagarbha*, la *RGVV* ajoute (p. 73.9-11) : *sa khalv eṣa tathāgatagarbho dharmakāyāvipralambhas tathatāsambhinnalakṣaṇo niyatagotrasvabhāvaḥ sarvadā ca sarvatra ca niravaśeṣayogena sattvadhātāv iti draṣṭavyaṃ dharmatāṃ pramāṇīkṛtya|* « En vérité, ce *tathāgatagarbha* est non-séparation du *dharmakāya*, il a pour caractère d'être indifférencié de l'Ainsité, et il a pour être propre le *gotra* déterminé ; et en prenant la *dharmatā* pour critère on doit voir qu'il est sans exception toujours et partout dans le *sattvadhātu* ». La version tibétaine de rÑog.lo.tsā.ba diffère légèrement du sanskrit (P, f. 116b) : *chos kyi sku ltar rgya che ba de bžin gšegs pa daṅ dbyer med pa'i mtshan ñid ṅes pa'i rigs kyi raṅ bžin de bžin gšegs pa'i sñiṅ po de yaṅ*

déjà mentionné de l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*, le *dhātu* apparaît dans trois conditions différentes ; et on pourrait ainsi dire qu'il est trivalent au point de vue de l'analyse philosophique, la première condition, qui est impure *(aśuddhāvasthā)*, correspondant au *sattvadhātu*, et la seconde, qui est mi-impure et mi-pure *(aśuddhaśuddhā)*, correspondant au Bodhisattva, tandis que la troisième, celle-ci très pure *(suviśuddhā)*, correspond au Tathāgata[1]. Cependant, on ne saurait parler, au sens propre, d'un *garbha*, ou Embryon, de *tathāgata* que sur le plan des êtres animés *(sattva)* encore liés au *saṃsāra*, et par extension sur le plan du Bodhisattva qui continue à déployer son activité compatissante dans le *saṃsāra* pour le bien de ces êtres animés ; car sur le plan du Tathāgata il ne saurait plus être question d'un « Embryon » puisque le *tathāgata* est de par sa définition déjà parfait et complètement Éveillé.

Ainsi, en tant que non délivré du *kleśakośa*, le *tathāgatagarbha* figure comme la base du *saṃsāra* avec tous les *kleśa* dont le *garbha* ou *dhātu* doit être débarrassé ; mais vu que ces *kleśa* ne sont en réalité qu'adventices *(āgantuka)*, le *tathāgatagarbha* n'en est pas moins un *garbha* pur par nature *(prakṛtipariśuddhagarbha)*, et il est ainsi la base du *nirvāṇa* et de tous les *buddhadharma* qui en sont inséparables[2]. C'est donc ce dernier aspect du *tathāgatagarbha* qui a donné lieu à son assimilation au *dharmakāya*[3]. Pareillement, par rapport au

thams cad kyi tshe thams cad la khyad par med pa'i tshul du yod do//... « De plus, ce *tathāgatagarbha* étendu comme le *dharmakāya*, le caractère inséparable du *tathāgata* [sic], et l'être propre du *gotra* déterminé est toujours et partout, selon le mode de l'indifférenciation... »

(1) *RGV* 1.47 et suiv. V. *supra*, p. 46, note 2 et p. 33, note 3.

(2) V. *ŚMDSS*, f. 448b-449a, cité dans *RGVV* 1.149-152 : *tasmād bhagavaṃs tathāgatagarbho niśraya ādhāraḥ pratiṣṭhā sambaddhānām avinirbhāgānām amuktajñānānam asaṃskṛtānāṃ dharmāṇām/ asambaddhānām api bhagavan vinirbhāgadharmānāṃ muktajñānānāṃ saṃskṛtānāṃ dharmāṇāṃ niśraya ādhāraḥ pratiṣṭhā tathāgatagarbha iti/ tasmin sati gatiḥ sarveti/ yad āha/ sati bhagavaṃs tathāgatagarbhe saṃsāra iti parikalpam asya vacanāyeti/ nirvāṇādhigamo 'pi cēti/ yad āha/ tathāgatagarbhaś ced bhagavan na syān na syād duḥkhe 'pi nirvin na nirvāṇecchā prārthanā praṇidhir veti vistaraḥ/* (cf. p. 94, n. 5). — Cf. *LAS* 6, p. 220 (cité dans *DzG*, f. 12a-b).

(3) V. *ŚMDSS*, f. 449a-b, avec *RGVV* 1.149-152 *(yo 'yaṃ bhagavaṃs tathāgatagarbho lokottaragarbhaḥ prakṛtipariśuddhagarbhaḥ)* et 1.154-155 *(sa khalu eṣa tathāgatagarbho yathā « dharmadhātugarbhas » tathā « satkāyadṛṣṭipatitānām agocaraḥ » ... yathā dharmakāyo « lokottaradharmagarbhas » tathā « viparyāsābhiratānām agocaraḥ » ... yathā « prakṛtipariśuddhadharmagarbhas » tathā « śūnyatāvikṣiptānām agocaraḥ »)*. Pour *lokottaragarbha* la traduction de rŇog donne *'jig rten las 'das pa'i chos kyi sñiṅ po* (= *lokottaradharmagarbha*) ; pour *dharmadhātugarbha* il donne *chos kyi sku'i sñiṅ po* (= *dharmakāyagarbha*) ; et pour *lokottaradharmagarbha* il donne *'jig rten las 'das pa'i sñiṅ po* (= *lokottaragarbha*, comme dans le texte sanskrit de la *RGVV* 1.149-152). La version du bKa'.'gyur dit (H, f. 449a-b) ; *bcom ldan 'das/ de bžin gšegs pa'i sñiṅ po ni sems can 'jig tshogs la lta bar lhuṅ ba dag daṅ/ phyin ci log gis ñams par gyur pa dag daṅ/ stoṅ pa ñid las sems g-yeṅ ba rnams kyi spyod yul ma lags so/ /bcom ldan 'das/ de bžin gšegs pa'i sñiṅ po 'di ni dam pa'i chos kyi dbyiṅs kyi sñiṅ po lags so/ /chos kyi sku'i sñiṅ po lags so/ /'jig rten las 'das pa'i chos kyi sñiṅ po lags so/ /raṅ bžin gyis yoṅs su dag pa'i chos kyi sñiṅ po lags so/ /bcom ldan 'das/ de bžin gšegs pa'i sñiṅ po[r] raṅ bžin gyis yoṅs su dag pa glo bur gyi ñe ba'i ñon moṅs pas ñe bar ñon moṅs pa 'di ni de bžin gšegs pa'i yul te/ bsam gyis mi khyab bo sñam bdag bgyid do// de ci'i slad du že na/ bcom ldan 'das/ dge ba'i sems ni skad cig pa ste/ ñon moṅs pa rnams*

Résultat *(phala)* auquel le *dhātu* est lié selon le *RGV*, on a très bien pu dire qu'il y a non-séparation entre le *dhātu* et certaines qualités caractéristiques de Sens absolu, cette non-séparation constituant alors une sorte de possession « proleptique » du Résultat[1].

L'opinion de Bu.ston concernant le caractère intentionnel de l'enseignement relatif au *tathāgatagarbha* a vraisemblablement été déterminée aussi par la teneur de certaines formulations du *Tathāgatagarbhasūtra*. En effet, l'existence du *tathāgatagarbha* chez tous les êtres animés n'y est pas seulement énoncée directement mais, conformément au mode d'enseignement adopté dans le Sūtra, elle est exemplifiée indirectement au moyen de neuf comparaisons ou paraboles *(dṛṣṭānta)* qui ont été utilisées également par l'auteur du *RGV*[2].

Or ces paraboles ainsi que d'autres formulations figurées fréquemment employées dans ce Sūtra peuvent facilement prêter à équivoque. Ainsi, la première partie du Sūtra compare la présence du *tathāgatagarbha* dans tous les *sattva* à la manifestation miraculeuse où des *buddha* innombrables se montrent assis dans des réceptacles *(garbha)* de lotus dont les pétales sont flétris sans que leurs noyaux, où les *buddha* sont assis, soient pour autant abîmés[3]. Et d'autres sections expliquent, par le truchement d'autres images, comment la Gnose *(jñāna)* du *tathāgata* compénètre tous les êtres animés[4] ; et le Sūtra

kyis kun nas ñon moṅs pa ma lags/ bcom ldan 'das/ mi dge ba'i sems kyaṅ skad cig pa ste/ sems de yaṅ ñon moṅs pa rnams kyis kun nas ñon moṅs pa ma lags pa'i slad du'o// bcom ldan 'das/ ñon moṅs pa rnams ni sems la mi reg/ sems kyaṅ ñon moṅs pa rnams la mi reg pa lags na/ bcom ldan 'das/ 'di la ji ltar sems mi reg pa'i chos can ñe bar ñon moṅs par 'gyur/ bcom ldan 'das/ ñe ba'i ñon mons pa yaṅ mchis la/ sems ñe bar ñon moṅs pa yaṅ mchis pas/ bcom ldan 'das/ sems raṅ bžin gyis yoṅs su dag pa'i ñe ba'i ñon moṅs pa'i don ni khoṅ du chud par dka' ba lags te/ Le texte sanskrit de la dernière partie de ce passage est cité dans *RGVV* 1.15 : *kṣaṇikaṃ bhagavan kuśalaṃ cittam/ na kleśaiḥ saṃkliśyate/ kṣaṇikam akuśalaṃ cittam/ na saṃkliṣṭam eva tac cittaṃ kleśaiḥ/ na bhagavan kleśās tac cittaṃ spṛśanti/... katham atra bhagavann asparśanadharmi cittaṃ tamaḥkliṣṭaṃ bhavati/ asti ca bhagavann upakleśaḥ/ asty upakliṣṭaṃ cittam/ atha ca punar bhagavan prakṛtipariśuddhasya cittasyopakleśārtho duṣprativedhyaḥ/*

(1) V. *RGV* 1.42-44, où il est question de la cinquième des dix catégories *(artha)* du *RGV* au point de vue de la connexion avec le Résultat (*phalasamanvāgamam adhikṛtya yogārthaḥ*, *RGVV* 1.44).

En suivant le *RGV* 1.27, qui dit que le résultat *(phala)* est superposé par métaphore *(upacāra)* au *bauddha-gotra* et que les êtres vivants sont par conséquent (des) *tathāgatagarbha*, on a pu penser que l'assimilation du *tathāgatagarbha* au *dharmakāya* dans les textes canoniques est en réalité métaphorique. Cependant, sGra.tshad.pa rejette cette hypothèse (v. *YG*, f. 19a, *supra*, p. 35-36). (Au contraire, rGyal.tshab.rje fait remarquer que la déclaration de l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* selon laquelle le nom « *tathāgatagarbha* » est une expression *(adhivacana)* pour le *dharmakāya* ne constitue nullement une identification proprement dite du *tathāgatagarbha* au Résultat. V. *RGV Dar ṭīk*, f. 12a-b, cité ci-dessous, p. 63, note 2.)

(2) V. *RGV* 1.95-129 et *DzG*, f. 2b-3b.

(3) *TGS*, f. 4a et suiv.

(4) *TGS*, f. 6b5, 8a-b, 11b4, 12a-b ; 16a-b ; 22a3.

va jusqu'à dire que la « bouddhaté » (ou le *tathāgatatva)* est présente dans tous les *sattva*[1]. En outre, il fait allusion à l'existence chez tous d'un trésor *(mdzod = kośa)* contenant la Gnose du *tathāgata* ainsi que les autres qualités du *buddha*, telles les dix Forces *(bala)*, les quatre Assurances *(vaiśāradya)*, et les dix-huit qualités spéciales *(āveṇikabuddhadharma)*[2]. C'est sans doute parce qu'une pareille teneur peut donner à penser que tous les *sattva* sont en vérité des *tathāgata* déjà parfaitement Éveillés que Bu.ston a estimé que l'enseignement portant sur l'existence chez tous du *tathāgatagarbha* ne peut être autre qu'intentionnel.

Pourtant, malgré ces formules plus ou moins figurées, la portée véritable de l'enseignement du *Tathāgatagarbhasūtra* est claire ; et il n'y est guère question — à tout le moins dans la traduction tibétaine — d'une doctrine selon laquelle tous les *sattva* seraient *déjà* des *buddha* au sens strict. Au contraire, il est parlé explicitement, et à plusieurs reprises, de leur Éveil *futur*[3] ; et il ressort avec évidence du sens des neuf exemples que l'obtention de l'état de *tathāgata* doit être précédée de nombreux exercices spirituels servant à éliminer les *kleśa* attachés, fût-ce d'une façon simplement extérieure et adventice, à l'Élément de l'être animé dans le *saṃsāra*. En même temps, en parlant des *bala*, des *vaiśāradya* et des *āveṇikabuddhadharma*, le Sūtra précise que ces qualités devront être réalisées *(sgrub pa)* avant de devenir actives[4]. Le Sūtra a donc lui-même fourni les précisions nécessaires pour écarter toute méprise au sujet de sa doctrine du *tathāgatagarbha* et du *tathāgatajñāna* ; et il ressort de son enseignement qu'une interprétation littérale des formulations imagées qui y figurent est inadmissible.

On pourrait sans doute faire valoir que le texte du *Tathāgatagarbhasūtra* se donne lui-même pour intentionnel puisqu'il fait allusion à l'existence d'un motif dans la prédication, à savoir le souci qu'a le Maître d'éliminer chez son auditeur le mépris de soi-même et de sa capacité d'obtenir l'Éveil, etc.[5]. Cependant, la simple existence d'un

(1) *TGS*, f. 8a-b ; 9b.

(2) *TGS*, f. 11a-b.

(3) Voir par exemple *TGS*, f. 8a2-3 (premier exemple) : *sems can 'di dag saṅs rgyas 'gyur bya* « Ces êtres animés devront devenir des *buddha* (devront s'Éveiller) ». F. 13a2 (sixième exemple) : *dper na sdoṅ chen sa bon las byuṅ ltar/ /sems can 'di dag ji ltar 'tshaṅ rgya žiṅ/ /lha daṅ bcas pa'i 'jig rten skyabs 'gyur žes//* « Comme un grand arbre né d'une graine, par exemple, ces êtres animés s'Éveillent et ainsi ils deviennent des Refuges du monde avec les dieux ». F. 15a2 (huitième exemple) : *khyed la de bžin gšegs pa žugs pa yod pa dus žig na 'byuṅ bar 'gyur te* « Le *tathāgata* qui est présent en vous apparaîtra un jour ». F. 18b-19a : *srog chags dag ni kun gyi skyabs 'gyur žiṅ/ /de ni myur du byaṅ chub mchog 'tshaṅ rgya/ /de bžin gšegs kyi sñiṅ po 'dra yod pa/ /sems can dag ni kun gyi chos ñid 'di//* « Les êtres deviennent des Refuges de tous, et ils s'Éveillent rapidement à la *bodhi* ; un certain *tathāgatagarbha* existe, c'est la *dharmatā* de tous les *sattva* ».

(4) V. *TGS*, f. 11a4-b5, où il est question non pas de la présence actualisée des *buddhadharma*, mais de leur « trésorerie » *(mdzod: kośa)* et du trésor en dépôt *(gter chen po: ratnanidhāna)* qu'ils représentent. Cf. rGyal.tshab.rje, *RGV Dar ṭīk*, f. 165b4.

(5) V. *TGS*, f. 14b4-15a3 *(dbul ba'i sems daṅ/ žum pa daṅ/ dman pa daṅ/ .../... bdag ñid la khyad du mi gsad par bya ba'i phyir...)* ; f. 15b2-3 *(bdag dman 'du šes ma spyod cig...)* ; et *DzG*, f. 19b-20a. Cf. *RGV* 1.161 (cité dans le *DzG*, f. 19a-b) ; *infra*, p. 59.

motif *(prayojana)* ne saurait constituer une preuve démontrant le caractère intentionnel de l'ensemble d'un enseignement ; car tout discours présuppose l'existence d'un motif et un enseignement vraiment intentionnel *(ābhiprāyika)* doit remplir encore deux autres conditions : celle d'être incompatible avec l'enseignement de sens direct et certain *(nītārtha)* dans son ensemble, et celle de se rapporter à un autre sens visé, le véritable, qui n'a pas été énoncé directement[1]. Or, selon au moins une interprétation, celle acceptée notamment par les dGe.lugs.pa, l'enseignement du *Tathāgatagarbhasūtra* ne remplit pas ces trois conditions ; et il s'ensuit que son sens n'est pas intentionnel et indirect *(neyārtha)*[2].

Il est vrai que le *Tathāgatagarbhasūtra* n'a pas expressément identifié le *tathāgatagarbha* et la *śūnyatā*, et que son enseignement ne concorde donc pas, quant à sa forme, avec la définition mādhyamika d'un enseignement de sens certain fondée sur l'*Akṣayamatinirdeśa* et le *Samādhirājasūtra*[3]. Mais le *garbha* y est assimilé à l'être propre de la Pensée *(sems kyi ṅo bo ñid)* et à la *dharmatā*, deux facteurs qui sont souvent considérés comme équivalents à la *śūnyatā*[4]. De plus, dans le neuvième exemple, le *garbha* des *buddhadharma* enveloppé dans les *kleśa* est comparé avec la cavité *(sbu gu)* à l'intérieur d'une image en argile (correspondant aux *sattva*) lorsqu'un imagier prépare une icone[5] ; or cette cavité vide ne manque pas d'évoquer la *śūnyatā*, pour laquelle l'espace vide *(ākāśa)* figure très souvent comme une sorte d'analogue[6].

(1) V. *DzG*, f. 11b et suiv.

(2) Cf. *infra*, p. 57 et note 2 ; p. 63-64 ; *Théorie*, p. 402.

(3) V. *Théorie*, p. 61-62.

(4) *TGS*, f. 11a : *gler chen po ni/ sems kyi ṅo bo ñid...* « Ce grand trésor *(nidhi* ou *ratnanidhāna* qui, dans le cinquième exemple du *TGS*, exemplifie le *tathāgatagarbha)* est l'être propre *(svabhāva)* de la Pensée *(citta)* ». — *TGS*, f. 6b : *ñon moṅs pa thams cad kyis ñoṅ moṅs pa can du gyur pa de dag gi naṅ na de bžin gšegs pa'i chos ñid mi g-yo žin srid pa'i 'gro ba thams cad kyis ma gos pa dag mthoṅ nas...* « dans ceux qui sont souillés par toutes les souillures *(kleśa)* je vois la *dharmatā* de *tathāgata*, qui est immuable et n'est pas affectée par toutes les destinées de l'existence » ; f. 9b7 : *sems can kun la ṅa 'dra'i chos ñid ni/ /ñon moṅs brgya yis dkris nas gaṅ yod pa//* « cette *dharmatā* qui m'est pareille et qui existe, enveloppée dans une centaine de souillures, chez tous les êtres animés » ; f. 10b2 : *sems can thams cad la de bžin gšegs pa'i chos ñid chud mi za ba yod pa,* « la *dharmatā* impérissable de *tathāgata* existe chez tous les êtres animés » ; f. 12a-b : ... *ñon moṅs pa'i sbubs kyi naṅ na sñiṅ por gyur pa de bžin gšegs pa'i chos ñid de ni/ sems can žes bya ba'i miṅ can du chags so//* « cette *dharmatā* de *tathāgata* à l'état d'essence embryonnaire (: *garbhagata*) dans l'enveloppe des *kleśa* reçoit le nom de *sattva* » ; f. 15b1 : *naṅ na chos ñid mṅal gnas 'dra yod mthoṅ,* « je vois à l'intérieur la *dharmatā* pareille à un *garbha* » *(mṅal gnas* ~ *dhātu* dans le huitième exemple du *TGS* ; cf. *RGV* 1.122 où *mṅal gnas* correspond à *garbha)* ; f. 19a1 (cité *supra*, p. 50, note 3). Cf. rGyal.tshab.rje, *RGV Dar ṭīk*, f. f. 165a-166a.

Pour la connexion entre le *tathāgatagarbha* et le *nirodhasatya* v. *ŚMDSS*, f. 445a (= *RGVV* 1.12) et *MPNS*[1], f. 145b-146a.

(5) Il semble s'agir du procédé dit à la cire perdue. Sur ce procédé v. C. Sivaramamurti, *South Indian Bronzes* (New Delhi, 1963), p. 14-17 ; R. Reeves, *Cire perdue casting in India* (New Delhi, 1962).

(6) V. *TGS*, f. 16a-b (neuvième exemple) : *sems can thams cad 'jim pa'i gzugs lta bu*

La définition du *tathāgatagarbha* tel qu'il est enseigné dans le *Tathāgatagarbhasūtra* présente une autre difficulté, celle-ci d'ordre plutôt verbal. Dans le *mDzes rgyan* nous trouvons le passage suivant qui revêt une très grande importance lorsqu'il s'agit de déterminer avec précision la relation du *tathāgatagarbha* avec l'être animé. Il y est dit : « O fils de famille, c'est la *dharmatā* des *dharma* : que des *tathāgata* naissent ou qu'ils ne naissent pas, ces êtres animés sont toujours (des)[1] *tathāgatagarbha* » *(DzG*, f. 3a5 : *rigs kyi bu dag| 'di ni| chos rnams kyi chos ñid de| de bžin gšegs pa rnams byuṅ yaṅ ruṅ| ma byuṅ yaṅ ruṅ| sems can 'di dag ni| rtag tu de bžin gšegs pa'i sñiṅ po yin no||)*[2]. L'identification pure et simple des *sattva* au *tathāgatagarbha* est incontestablement remarquable, sinon entièrement insolite, si elle est à entendre littéralement.

Dans le fragment de l'original sanskrit du Sūtra cité dans la *RGVV* (1.149-152, p. 73.11-12) nous lisons : *eṣā kulaputra dharmāṇāṃ dharmatā| utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sadaivaite sattvās tathāgatagarbhāḥ*. Et dans un passage parallèle dans la *RGVV* (*avataraṇikā* ad I. 27-28) nous lisons *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ* (cf. *RGVV* 1.133).

yin la| phyi rol gyi ñon moṅs pa daṅ| ñe ba'i ñon moṅs pa'i sbubs kyi naṅ gi sbu gu saṅs rgyas kyi chos kyis gaṅ ste ...||... ji ltar gzugs ni phyi rol 'jim pas g-yogs| |naṅ ni sbu gu yod ciṅ gsog yin pa|| « Tous les *sattva* sont comme l'image en argile ; et la cavité dans l'enveloppe des *kleśa* et *upakleśa* extérieurs est pleine des *buddhadharma*... Comme une image recouverte extérieurement d'argile tandis que la cavité à l'intérieur est vide... » (Sur l'« équivalence » du *tathāgatagarbha* et de la *śūnyatā* voir plus loin.)

Il est vrai que le *TGS* identifie le *garbha* aussi à la *buddhatā*, au *tathāgatatva* et au *svayambhūtva* (f. 8a6-b1, 9b1-2), qui correspondent en principe au niveau du Résultat *(phala)* (cf. *DzG*, f. 17b). La *RGVV* dit (1.149-152) en outre que le *tathāgatatva* consiste bien en le fait d'être « constitué par le triple Corps du *buddha* » *(trividhabuddhakāyaprabhāvita)*, et il est donc question de l'état de Résultat (cf. *RGV* 2.18). Et le *buddhatva* est *avinirbhāgaśukladharmaprabhāvita* (*RGV* 2.4). (Cf. *RGV* 1.4, 21, 84, 87, 94, 167 ; 2.29, 42 ; 4.23). — Pourtant, l'Élément spirituel *(tathāgatadhātu)* lui aussi peut recevoir le nom de *jinatva* et de *svayambhūtva* (*RGV* 106, 138) ; et il est également fait allusion à l'existence du *buddhatva* chez tous les *sattva* (4.2 ; mais cf. *Théorie*, p. 290), pendant que la *sambuddhatā* est omniprésente (1.13). Pareillement, en parlant du *tathāgatatva* (: *tathatā*), le *MSA* 9.37 dit que tous les êtres incarnés l'ont pour *garbha* (ou, suivant la version tibétaine, que, tous les êtres incarnés possèdent son Essence, *de yi sñiṅ po can* = *tadgarbhāḥ*) ; cf. aussi *MSA* 9.3 et suiv., et le Bhāsya ad 9.15, où il est parlé de l'omniprésence du *buddhatva* (v. *DzG*, f. 12b). Ainsi, au moins dans certains cas, le *buddhatva* ne correspond pas exclusivement à l'état de résultat ; et il semble bien s'agir d'un principe universel comparable à la *tathatā*, laquelle est soit maculée *(samalā)* soit immaculée *(nirmalā)* selon qu'il est question du plan du *sattva* ou de celui du *buddha*. — Les suffixes d'état (*bhāva* : v. l'*Aṣṭādhyāyī* de Pāṇini 5.1.119) *-tva-* et *-tā-* expriment donc, dans ces cas, moins une condition réalisée et « individualisée » qu'une capacité ou puissance générique qui est encore à réaliser. (Cf. la notion de la *bhavyatā*, par exemple dans *RGV* 5.8 et *RGVV* 1.41.)

Vu l'ambiguité qui affecte ainsi les termes en question, il ne semble pas qu'on puisse affirmer sans hésitation que le *TGS* enseigne que les *sattva* soient *déjà* des *buddha* parfaitement Éveillés — ce qui obligerait effectivement à conclure que son enseignement est intentionnel et de sens indirect *(neyārtha)*.

(1) Sur la signification des parenthèses voir ci-dessus, p. 20, note 3.

(2) Sur la formule *eṣā kulaputra dharmāṇāṃ dharmatā, utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā*, v. *RGVV* 1.149-152 (p. 73.11-12) et *Théorie*, p. 279. — La même formule figure aussi dans d'autres contextes ; v. *LAS* 5, 218 (cité dans *DzG*, f. 34b) ; *Théorie*, p. 330-331.

D'autres formules comparables se trouvent en outre dans le *RGV* — où nous lisons *sarve dehino buddhagarbhāḥ* (1.27) et *sarve buddhagarbhāḥ śarīriṇaḥ* (1.28) — ainsi que dans le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* (9.37) : *tadgarbhāḥ sarvadehinaḥ*[1]. Mais ces formules peuvent s'entendre de deux façons différentes selon qu'on interprète *tathāgatagarbhāḥ* et *buddhagarbhāḥ* comme des composés déterminatifs — auquel cas on traduira « tous les êtres animés sont des *garbha* du *tathāgata* » en conformité avec l'explication de *RGVV* 1.146-147 *(tathāgatasyeme garbhāḥ sarvasattvāḥ)* — ou comme un composé possessif adjectif — auquel cas on traduira « tous les êtres animés ont le *tathāgata* pour *garbha* » en conformité avec l'explication de *RGVV* 1.148 *(tathāgatas tathataiṣāṃ garbhaḥ sarvasattvānām)*[2].

Le passage en question du *Tathāgatagarbhasūtra* présente la variante suivante dans la version tibétaine du bKa'.'gyur de lHa.sa (f. 7b1) : *sems can 'di dag ni/ rtag tu de bžin gšegs pa'i sñiṅ po can yin/* « Ces êtres animés sont toujours *munis* du (ou : *possèdent* toujours le) *tathāgatagarbha* », leçon qui diffère de celle du *mDzes rgyan* par l'addition de la particule possessive *can*. Cette leçon est appuyée par un autre passage (H, f. 7a1-2) : *de bžin gšegs pa'i mig des sems can thams cad de bžin gšegs pa'i sñiṅ po can du mthoṅ ṅo//* « Je vois avec [mon] œil de *tathāgata* que tous les êtres animés possèdent le *tathāgatagarbha* »[3]. On a ainsi ajouté la particule *can* après *sñiṅ po* qui fait ressortir la différence entre l'Élément spirituel et le *sattva*, qui est comme son réceptacle. Les traducteurs ou les rédacteurs du bsTan.'gyur ont eux aussi généralement ajouté la particule *can*, notamment dans les passages en question du *RGV*, de la *RGVV* et du *MSA*[4].

(1) Ici le pronom *tad°* se rapporte à *tathāgatatva* (: *tathatā*).

(2) Comme les formules en question ont donc une double signification, nous traduisons « tous les êtres animés sont (des) *tathāgatagarbha* », seule une allusion explicite ou implicite dans le contexte au *dharmakāya*, à la *tathatā* ou au *gotra* permettant de choisir entre ces deux valeurs suivant l'explication de la *RGVV*. La traduction « tous les êtres animés sont *tathāgatagarbha* » — où *tathāgatagarbha* est un composé adjectif — veut alors dire, en conformité avec l'interprétation normale d'un *bahuvrīhi*, qu'ils ont tous pour essence embryonnaire *(garbha)* le *tathāgata*, terme qui se rapporte alors à la *tathatā* (: *tathāgatatva*) ; cf. *MSA* 9.37 et Bhāṣya. V. *supra*, p. 20, note 3. (L'interprétation de *tathāgatagarbha* comme *karmadhāraya* paraît moins probable.)

(3) La version du *TGS* dans P présente cependant une variante qui concorde avec la leçon du *DzG*: *sems can 'di dag ni rtag tu de bžin gšegs pa'i sñiṅ po yin* (f. 263a2). Mais dans l'autre passage, P à la même leçon que H : *de bžin gšegs pa'i mig des sems can thams cad de bžin gšegs pa'i sñiṅ po can du mthoṅ ṅo* (f. 262b5). — En revanche, même H atteste, dans un passage, la variante sans *can* (f. 7a5) : *de bžin gšegs pas kyaṅ saṅs rgyas kyi mig gis sems can thams cad de bžin gšegs pa'i sñiṅ por mthoṅ nas...* (= P, f. 262b8).

Notons que la formule avec *can* est déjà attestée pour l'époque où vécut Bu.ston non seulement dans le *Ri chos Ṅes don rgya mtsho* (f. 10a1, etc.) de son contemporain Dol.bu.pa, mais aussi dans le *YG* (f. 8a) de son disciple sGra.tshad.pa. (Celui-ci explique que, dans le *TGS*, l'expression « existence du *tathāgatagarbha* » est la désignation qu'on attache à l'existence du *dhātu* suprême et de la *tathatā* [f. 8b2] : *dbyiṅs de bžin ñid yod pa la bder sñiṅ yod par btags pa.*)

(4) La particule *can* sert non seulement à traduire les suffixes sanskrits *-in-*, *-(i)ka-*, et *-vant-/-mant-*, mais aussi à rendre des composés *bahuvrīhi* (cf. *Théorie*, p. 510).

Bien que le composé *tathāgatagarbha* dans la formule *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ*

Cette interprétation est conforme à la doctrine du *tathāgatagarbha* du *Tathāgatagarbhasūtra* ainsi que du *RGV*.

Du fait que le *mDzes rgyan* atteste la formule *de bžin gšegs pa'i sñiṅ po can* seulement dans des passages du *RGV* et du *MSA*, et non pas dans le *Tathāgatagarbhasūtra*, faut-il conclure que le texte tibétain du *Tathāgatagarbhasūtra* a été remanié, et est-il alors possible que le texte original de ce Sūtra ait identifié le *sattva* au *tathāgatagarbha*?[1] — Le texte tibétain et les fragments sanskrits du Sūtra sont loin d'appuyer une telle hypothèse. En effet, dans le Sūtra, le *sattva* pris dans le *saṃsāra* est très clairement différencié de son « trésor spirituel » — le *dhātu* ou *tathāgatagarbha* — puisque le cinquième exemple compare le *dhātu* ou *garbha* à un trésor (: *ratnanidhāna*) enfoui dans la terre, sous la hutte d'un pauvre qui en ignore complètement l'existence et qui ressemble ainsi au *sattva*, lequel ignore la capacité spirituelle qui lui permettra d'obtenir l'Éveil ; aux termes de cette parabole, les *kleśa* qui enveloppent le *sattva* sont pareils à la terre qui cache le trésor. Et le Sūtra ajoute : « Ce grand trésor est l'être propre de la Pensée *(citta)*, mais il n'est pas l'être animé *(sattva)* » (H, f. 11a : *gter chen po ni/ sems kyi ṅo bo ñid kyi[s] sems can ma yin pa'o)*. Et même si elle n'a pas toujours été exprimée d'une façon aussi explicite, une distinction entre le *sattva* et le *tathāgatagarbha* est impliquée également par les autres exemples du *Tathāgatagarbhasūtra*[2]. Par ailleurs, le Sūtra précise que l'appellation de *sattva* est applicable tant que l'enveloppe des *kleśa* n'est pas détruite (f. 12b : *sbubs bšig ma gyur da ni sems can brjod)*[3].

(etc.) puisse être interprété, selon le contexte doctrinal, soit comme un *tatpuruṣa* (dans le contexte du *dharmakāya*) soit comme un *bahuvrīhi* (dans le contexte de la *tathatā* et, semble-t-il, du *gotra*), la traduction tibétaine de la *RGVV* n'a pas distingué par des moyens linguistiques entre ces deux emplois relevés par l'auteur de la *RGVV*, bien qu'elle eût pu le faire en réservant la particule *can* pour traduire le *bahuvrīhi* et en l'omettant quand il s'agit d'un *tatpuruṣa*. (Cf. la phrase *anantā hi buddhagotrāḥ sattvāḥ* dans le Bhāṣya du *MSA* [9.77], qui a été traduite par la phrase *sems can saṅs rgyas kyi rigs can mtha' yas pa* [P, f. 172b3]). — Cf. *Théorie*, p. 34, 276-277, 508 et suiv.

(1) Il est en tout cas certain que les premiers traducteurs tibétains du *TGS* n'ont pas simplement corrigé leur texte en substituant *sñiṅ po can* à *sñiṅ po* sur la foi de la seule traduction tibétaine du *RGV* et de la *RGVV* ; car ces ouvrages ne furent traduits qu'au XIe siècle, vers le début de la Nouvelle Diffusion du bouddhisme au Tibet. Cependant, le *MSA*, dont la traduction tibétaine porte *sñiṅ po can* au vers 9.37, a été traduit pendant l'Ancienne Diffusion. Pour trancher cette question, il faudrait être en mesure de vérifier les leçons sur des manuscrits de la traduction tibétaine du *TGS* remontant à l'époque ancienne précédant son incorporation dans le bKa'.'gyur tel que nous le connaissons.

(2) Cf. par exemple *TGS*, f. 16a2, où le *sattva* est comparé à une icone en argile alors que le facteur spirituel (en l'espèce les *buddhadharma*) est représenté par la cavité à l'intérieur (*supra*, p. 51).

(3) Le *TGS*, f. 12a-b, dit que la *dharmatā* de *tathāgata* à l'état d'essence embryonnaire dans l'enveloppe des *kleśa* reçoit le nom de « *sattva* » (v. *supra*, p. 51, note 4) ; et le fait que le Sūtra dit que cette *dharmatā* reçoit tel nom sert peut-être à exclure une identification au sens strict. Cf. *TGS*, f. 15a3 (cité *DzG*, f. 19b), qui distingue entre le *sattva*, le *bodhisattva* et le *tathāgata* ; *RGV Dar ṭīk*, f. 166a2.

L'identification des *sattva* au *tathāgatagarbha* est écartée non seulement par le *TGS*, où le *sattva* avec les *upamāna* qui lui correspondent est normalement distingué du *dhātu/ garbha* avec ses *upamāna* correspondants, mais aussi par le *ŚMDSS* (f. 449a5-6, cité *DzG*, f. 24b).

Le *Tathāgatagarbhasūtra* a donc lui-même écarté l'identification pure et simple du *sattva* et du *tathāgatagarbha* que la formule *sadaivaite sattvās tathāgatagarbhāḥ* aurait pu suggérer à première vue. Et c'est peut-être aussi pour exclure toute méprise à ce sujet que les traducteurs ou les rédacteurs du bKa'.'gyur et du bsTan.'gyur ont ajouté la particule possessive qui indique que les *sattva* possèdent le *tathāgatagarbha*, et qui fait ainsi clairement apparaître la différence entre eux[1].

Selon Bu.ston il faut néanmoins tenir les déclarations en question pour intentionnelles parce qu'elles auraient simplement pour but d'éliminer certains défauts[2]. Et sa théorie touchant le caractère intentionnel de l'enseignement s'explique probablement moins par le fait qu'il ait lu *sems can thams cad de bžin gšegs pa'i sñiṅ po yin no* (etc.) « tous les êtres animés sont le *tathāgatagarbha* » que par son identification du *tathāgatagarbha* au *dharmakāya* à l'état de résultat *(phala)*[3].

(1) Il est d'ailleurs possible que, dans la formule *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ*, etc., les *sattva* aient reçu par métonymie le nom de ce qu'ils possèdent. Une telle appellation métonymique pourrait peut-être se justifier par la considération que, aux termes de la doctrine, tous les *sattva* sont en quelque sorte caractérisés par le fait que le *tathāgatagarbha* existe chez eux (ou qu'ils possèdent le *tathāgatagarbha*), le fait d'être *sattva* impliquant donc la présence du *tathāgatagarbha*. On pourrait alors invoquer la théorie des grammairiens et des poéticiens indiens concernant la désignation métonymique, laquelle s'explique, selon eux, par la possession d'une qualité *(tāddharmyāt)* ou par l'association *(tatsāhacaryāt)*. Sur l'*upacāra* v. *supra*, p. 33, note 3, et p. 33-36 ; *infra*, p. 102, note 3 ; cf. Sthiramati, Bhāṣya ad *Triṃśikā* 1 (p. 17-18) ; L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 84 et suiv. ; K. Kunjunni Raja, *ALB* 20 (1956), p. 345-348.

(2) *DzG*, f. 19a et suiv., et *infra*, p. 59.

(3) Notons d'ailleurs que, en dépit de la leçon *de bžin gšegs pa'i sñiṅ po yin no* adoptée dans le *DzG*, Bu.ston n'identifie pas le *sattva* au *tathāgatagarbha* (qui est d'ailleurs, selon lui, le *dharmakāya* à l'état de résultat).

Au début du *TGS* se rencontre, il est vrai, la parabole aux termes de laquelle des *tathāgata* innombrables se trouvent assis dans des réceptacles *(sñiṅ po = garbha)* de lotus dont les pétales sont flétris, alors que les *tathāgata* eux-mêmes restent indemnes, cette parabole servant à exemplifier la présence, chez tous les *sattva*, du Germe de l'Éveil (représenté par le *tathāgata*) contenu dans les *garbha* purs des lotus (*supra*, p. 49). Et on pourrait alors être tenté de transférer les termes de l'*upamāna* à l'*upameya*, et de conclure que le Sūtra enseigne effectivement l'existence actualisée du *tathāgata* à l'intérieur *(garbhe)* de tous les *sattva*. Cependant, il ne convient sans doute pas de serrer de trop près le sens littéral des *dṛṣṭānta* que le *TGS* emploie, à la manière d'*upamāna*'s, pour illustrer son enseignement, et d'en transférer machinalement le sens à la relation existant entre les *upameya*, à savoir le *sattva* et le *dhātu/garbha*. En effet, une comparaison (*upamāna*, *dṛṣṭānta*, etc.) comporte presque inévitablement une part d'ambiguïté et ne saurait donc recouvrir exactement, dans la plupart des cas, le sens qu'elle illustre (l'*upameya*).

Go.rams.pa.bSod.nams.seṅ.ge (1429-1489), une des principales autorités de l'école des Sa.skya.pa, fait remarquer que l'enseignement relatif au *tathāgatagarbha* est de sens certain *(nītārtha)* puisqu'il concerne la *śūnyatā* ou le *paramārtha* ; mais un passage présentant le *tathāgatagarbha* comme un contenu dans les *sattva* est, selon lui, de sens indirect *(neyārtha)* et vise à éliminer les cinq fautes dont parle le *RGV* (1.157) ; v. son *sDom pa gsum gyi rab tu dbye ba'i kha skoṅ*, f. 6a. — Cf. Guṅ.thaṅ.dKon.mchog.bstan.pa'i.sgron.me, *Draṅ ṅes rnam 'byed kyi dka' 'grel*, f. 156b et suiv. ; *Théorie*, p. 402 et suiv. ; 513 note.

Si les dGe.lugs.pa considèrent cet enseignement comme certain, c'est que le *tathāgatagarbha* se situe, selon leur théorie, au niveau « causal » de la *samalā tathatā* et du *prakṛtisthagotra*.

Les doxographes tibétains se sont parfois trouvés dans l'incertitude en ce qui concerne la question de savoir quelle fut la véritable position philosophique de Bu.ston. Sum.pa.mkhan.po (1704-1788) n'hésite pas à affirmer que Bu.ston fut un Prāsaṅgika-Mādhyamika, ce qui impliquerait qu'il suivit la même tendance doctrinale que Red.mda'.ba (1349-1412) et son disciple Tsoṅ.kha.pa (1357-1419)[1] ; et tel est également l'avis du doxographe sa.skya.pa Ṅag.dbaṅ.chos.grags (1572-1641)[2]. En revanche, Kloṅ.rdol.bla.ma (1719-1794) s'exprime à ce sujet d'une façon moins catégorique, car dans son traité sur le Madhyamaka il écrit[3] : « En ce qui concerne leur manière d'instruire leurs disciples, Mar.pa le Traducteur, Ma.gcig.Lab.kyi.sgron.ma, la lignée des grands maîtres des bKa'.gdams.pa, Bu.ston.Rin.chen.grub, et d'autres maîtres ont uniquement enseigné la théorie qui convenait à l'esprit de chacun [de leurs disciples] en fonction de l'utilité immédiate, tout comme Guhyapati-Vajrapāṇi a enseigné la *śūnyatā* au Mahāsiddha du lHo.brag[4]. A part cela ils n'ont pas clairement révélé leurs propres systèmes *(raṅ lugs)*, et il est donc difficile de les déterminer. Pourtant, de façon générale, étant donné d'une part qu'ils ont établi que tous les *dharma* ne sont que la simple partie apparente *(snaṅ cha)* de sa propre pensée *(citta)*, et de l'autre qu'ils ont soutenu que la connaissance qui aperçoit *(grāhaka)* n'existe pas en vérité *(bden par med pa)*, je pense qu'ils sont comme les Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika qui suivent Śāntarakṣita et son fils spirituel Kamalaśīla[5]. » Telle est aussi en gros l'opinion de dPal.maṅ.dKon.mchog.rgyal.mtshan (1764-1853)[6]. Nous avons déjà relevé l'accord existant, au dire de sGra.tshad.pa, entre Bu.ston et Sa.skya.paṇḍi.ta, qui est également rattaché à l'école des Svātantrika, alors que Red.mda'.ba, un autre Sa.skya.pa, est considéré comme un Prāsaṅgika[7]. Donc, selon l'avis de ces derniers historiens de la philosophie bouddhique au Tibet, Bu.ston fut proche de la branche ancienne des Mādhyamika tibétains dont les doctrines tiraient leur origine des traditions introduites au Tibet dans la deuxième moitié du VIII[e] siècle par Śāntarakṣita et Kamalaśīla.

(1) V. *dPag bsam ljon bzaṅ*, p. 175.2. Cf. aussi lCaṅ.skya.Rol.pa'i.rdo.rje, *Grub mtha' thub bstan lhun po'i mdzes rgyan*, p. 295.

(2) V. *Grub mtha' šan 'byed*, f. 58b : *bu ston rin po che la sogs pa bod kyi tshad ldan chen por gyur pa rnams kyaṅ thal 'gyur ba'i phogs la thugs phyogs par mdzad ciṅ srol 'dzin.*

(3) V. *Theg chen gyi mṅon pa'i sde snod las byuṅ ba'i dbu ma'i skor gyi miṅ gi rnam graṅs* (*KD*, t. ta), f. 18a-b (= p. 242-243).

(4) lHo.brag.mkhan.chen.Nam.mkha'.rgyal.mtshan (1326-1401) fut un maître et un collaborateur de Tsoṅ.kha.pa ; il figure dans la lignée des maîtres qui ont transmis le Lam rim. Cf. mKhas.grub.rje, *rNam thar* de Tsoṅ.kha.pa, f. 34a et suiv. ; *DṄ* ba, f. 7a-8a ; et le gSuṅ.'bum de Tsoṅ.kha.pa, t. ka.

(5) Cf. *KD*, ta, f. 19b (= p. 244) ; Kamalaśīla, *Bhāvanākrama* I (éd. Tucci), p. 203, 210 et suiv., 217-219 ; *Bhāvanākrama* III (éd. Tucci), p. 6-7.

(6) V. *Rin po che'i ljon šiṅ* (commentaire du *rTen 'brel bstod pa* de Tsoṅ.kha.pa cité dans le *Dam pa gžan gyi gsuṅ sgros ñuṅ ṅur bkod de bsriṅs pa* de Blo.bzaṅ.rdo.rje, f. 32a-b).

(7) V. *ThG*, chapitre sur les Sa.skya.pa, f. 12a-b.

En ce qui concerne l'interprétation du *tathāgatagarbha* préconisée par Bu.ston, au point de vue madhyamaka ce qui importe en dernière analyse plus que les problèmes touchant sa définition du terme est le fait qu'il ne considère pas le *dharmadhātu* comme une entité établie en vérité *(bden grub)*, et qu'il ne s'est donc pas écarté de la Voie du Milieu[1]. Par ailleurs, il apparaît que la conclusion à laquelle Bu.ston et sGra.tshad.pa ont abouti quant au caractère intentionnel de l'enseignement relatif au *tathāgatagarbha* était destinée surtout à corriger la théorie quasi substantialiste des Jo.naṅ.pa, laquelle impliquait l'existence d'un Absolu établi en vérité auquel le *tathāgatagarbha* serait à identifier. Mais en même temps ces deux docteurs ont admis une interprétation caractéristique de la théorie adverse qu'ils combattaient, à savoir la définition selon laquelle le *tathāgatagarbha* est à identifier au *dharmakāya* à l'état de résultat *(phala)*. Et afin de maintenir la doctrine du Milieu qui n'admet pas une entité absolue existant sur le plan relatif que rien ne distinguerait de l'*ātman* des Tīrthika, Bu.ston et sGra.tshad.pa se sont alors trouvés dans l'obligation de rejeter non seulement la version extrême de la doctrine mentionnée par le *Laṅkāvatārasūtra*, mais aussi de nier le caractère direct et certain de tout l'enseignement relatif à l'existence du *tathāgatagarbha* chez tous les êtres animés.

Par ailleurs, s'il est vrai que Bu.ston appartenait à l'école des Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika, cette circonstance aussi pourrait peut-être aider à expliquer pourquoi il a abouti à cette conclusion. En effet, alors que selon tous les Mādhyamika, qui suivent sur ce point l'*Akṣayamatinirdeśa* et le *Samādhirājasūtra*, un Sūtra de sens certain *(nītārtha)* doit nécessairement enseigner la *śūnyatā*, d'après une définition de la théorie exégétique de la branche svātantrika de cette école sa teneur doit en outre être littérale *(sgra ji bžin pa = yathāruta)*, sans quoi même un Sūtra enseignant la *śūnyatā* ne saurait passer pour un texte de sens certain[2]. Or Bu.ston a remarqué l'existence de plu-

(1) Voir ci-dessus, p. 6.

(2) V. Tsoṅ.kha.pa, *Legs bšad sñiṅ po*, f. 41a et suiv., et *Lam rim chen mo* (éd. du gTsaṅ), f. 341b et suiv. Paṇ.chen.bSod.nams.grags.pa, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 155b, définit la doctrine des Mādhyamika comme suit : *raṅ lugs ni/ don dam bden pa dṅos bstan bstan bya'i gtso bor byas nas bstan ciṅ/ sgra ji bžin du khas blaṅs du ruṅ ba'i mdo/ ṅes don gyi mdo'i mtshan ñid/ kun rdzob bden pa dṅos bstan bstan bya'i gtso bor byas nas bstan pa daṅ/ sgra ji bžin du khas blaṅs du mi ruṅ ba gaṅ yaṅ ruṅ ba'i mdo/ draṅ don gyi mdo'i mtshan ñid yin/* « Selon notre système, un Sūtra dont l'enseignement prend pour sujet principal à enseigner l'enseignement direct du *paramārthasatya* [= *śūnyatā*], et dont on peut admettre qu'il est littéral *(yathāruta)*, est un Sūtra de sens certain *(nītārtha)* ; et tout Sūtra dont l'enseignement prend pour sujet principal à enseigner l'enseignement direct du *saṃvṛtisatya*, et dont on ne peut pas admettre qu'il soit littéral, est un Sūtra de sens indirect *(neyārtha)* ». Et en citant le *Madhyamakāloka* de Kamalaśīla, bSod.nams.grags.pa insiste sur ce qu'un Sūtra du *nītārtha* doit et enseigner le *paramārthasatya* et être littéral (f. 155b-156a). La définition que bSod.nams.grags.pa donne dans son sous-commentaire de l'*Abhisamayālaṃkāra* correspond à la définition des Svātantrika, puisque l'*Abhisamayālaṃkāra* est généralement considéré dans son ensemble comme un traité des Svātantrika-Mādhyamika ; et dans son commentaire du *Legs bšad sñiṅ po* il donne

sieurs passages scripturaires relatifs au *lathāgalagarbha* dont la teneur ne saurait assurément pas être entendue littéralement ; et il est donc possible qu'il ait cru devoir en conclure que les enseignements des Sūtra en question sont de sens indirect *(neyārtha)*, même s'il est possible de supposer qu'ils ont trait en réalité à la *śūnyalā*. En revanche, puisqu'ils suivent la méthode des Prāsaṅgika tibétains qui considèrent qu'un Sūtra dont la teneur n'est pas littérale *(sgra ji bžin pa ma yin pa)* peut néanmoins être de sens certain pourvu qu'il enseigne la *śūnyalā* conformément à la condition énoncée dans l'*Akṣayamatinirdeśa* et le *Samādhirājasūlra*, les dGe.lugs.pa ont pu attacher une valeur directe et certaine à l'enseignement des Sūtra traitant du *lathāgalagarbha* sans nier qu'il y figure des passages dont la teneur littérale est ambiguë ; et c'est ainsi que cette école a été en mesure d'élaborer une exégèse entièrement différente de celle de Bu.ston et des Jo.naṅ.pa[1]. Par ailleurs, comme on l'a vu plus haut[2], rGyal.tshab.rje n'admet pas l'identification pure et simple du *lathāgalagarbha* au *dharmakāya* de Résultat ; et le fait que les dGe.lugs.pa insistent sur la distinction entre la *samalā lathalā* et le *lathāgalagarbha* d'une part et la *nirmalā lathalā* et le *dharmakāya*-résultat de l'autre leur permet aussi de soutenir que l'enseignement relatif au *garbha/dhālu* est de sens certain[3].

une définition presque identique du *raṅ lugs* des Svātantrika *(Legs bšad sñiṅ po brgal lan gyis rnam par 'byed pa ulpa la'i 'phreṅ ba*, f. 76b : *raṅ lugs ni/ ṅes don gyi mdo'i mlshan ñid sṅar bšad pa llar don dam bden pa dṅos bslan bslan bya'i glso bor byed ciṅ sgra ji bžin pa'i mdo la 'jog pa daṅ/ draṅ don gyi mdo'i mlshan ñid kun rdzob bden pa dṅos bslan bslan bya'i glso bor byas nas slon pa'am/ sgra ji bžin du khas blaṅ du mi ruṅ ba gaṅ ruṅ du gyur pa'i mdo la 'jog pa'o//)*. Dans ce même ouvrage il donne aussi la définition suivante selon la doctrine des Prāsaṅgika : *thal 'gyur ba'i lugs su/ don dam bden pa dṅos bslan bslan bya'i glso bor byas nas slon pa'i mdo/ ṅes don gyi mdo'i mlshan ñid/ raṅ gi ched du bya ba'i gdul bya'i ṅor kun rdzob bden pa dṅos bslan bslan bya'i glso bor byas nas slon pa'i mdo/ draṅ don gyi mdo'i mlshan ñid do//*. Ainsi, selon la définition des Prāsaṅgika telle qu'elle est donnée par bSod.nams.grags.pa, la question de savoir si un Sūtra est littéral ou non est sans importance. (Pourtant, dans la définition selon la doctrine des Svātantrika qu'il donne dans son *Phar phyin mlha' dpyod*, 'Jam.dbyaṅs.bžad.pa ne dit pas qu'un Sūtra qui est *nīlārlha* doit être littéral ; I, f. 66b-67a : *don dam bden pa glso bor dṅos su slon pa'i mdo/ ṅes don gyi mdo'i mlshan ñid yin te/ gnas lugs kyi don bslan pa der ṅes pa'i phyir/...*)

Dans la section correspondante de son sous-commentaire de l'*Abhisamayālaṃkāra* (*Luṅ gi sñe ma*, f. 156-157) Bu.ston ne donne pas de définition comparable des deux types de Sūtra. Cf. *DzG*, f. 8b et suiv.

(1) V. rGyal.tshab.rje, *RGV Dar ṭīk*, f. 165a-166a. Sur l'« équivalence » du *lathāgalagarbha* et de la *śūnyalā* voir ci-dessus, p. 51 (et 10) ; cf. *ŚMDSS*, f. 445a (*DzG*, f. 27b) et *RGVV* 1.154-155 ; *Théorie*, p. 312 et suiv.

(2) *Supra*, p. 38-40.

(3) En revanche, en ce qui concerne le *lathāgalagarbha* dit *caraclérisé (mlshan ñid pa)*, les dGe.lugs.pa considèrent, comme Bu.ston (*supra*, p. 27), que les Sūtra enseignant son existence dans la Série consciente *(saṃlāna)* de l'être animé sont de sens indirect *(neyārlha)* le sens vraiment visé étant la Sphère *(dbyiṅs = dhālu)* naturellement très pur *(prakṛlivišuddha)* (ou éventuellement l'*ālayavijñāna* sans *prapañca*), et le motif étant l'introduction (*avalāraṇa*, dans l'Enseignement) des hétérodoxes qui soutiennent l'*ālman*, ou l'élimination de leur terreur à l'endroit du *nairālmya*, ou bien les cinq motifs mentionnés dans *RGV* 1.156 et suiv. (v. mKhas.grub.rje, *gSuṅ thor bu'i gras* [vol. ka], f. 3b). Cf. *Théorie*, p. 404-

Selon l'interprétation que Bu.ston a donnée du vers 1.157 du *Ratnagotravibhāga* qui fait allusion à un motif *(prayojana)*, c'est donc l'existence d'un motif particulier qui a déterminé l'enseignement, par le Buddha, d'une doctrine portant sur la présence du *dhātu* ou *tathāgatagarbha* chez tous les êtres, doctrine que Bu.ston considère pourtant comme opposée à la théorie de la *śūnyatā*[1]. Ce motif consisterait en le désir qu'a le Buddha d'éliminer chez ses auditeurs les cinq défauts énumérés dans *RGV* 1.157 et suiv.[2]. En revanche, selon les dGe.lugs.pa qui estiment que les doctrines du *dhātu* et de la *śūnyatā* reviennent en fait au même, l'allusion au *prayojana* sert plutôt à expliquer pourquoi le Buddha a répété dans les Sūtra du troisième Cycle de la prédication traitant du *tathāgatagarbha* et du *dhātu* un enseignement qu'il avait déjà communiqué dans les Prajñāpāramitāsūtra sous forme de la doctrine de la *śūnyatā*[3]. En d'autres termes, alors que pour les dGe.lugs.pa le désir d'éliminer des défauts constitue un motif justifiant la répétition d'un enseignement de sens certain déjà donné ailleurs, selon Bu.ston ce même motif a déterminé toute la prédication intentionnelle, par le Buddha, d'une nouvelle doctrine de sens indirect qui est distincte de l'autre doctrine de sens certain. En procédant ainsi Bu.ston semble bien faire dériver la doctrine métaphysique du *tathāgatagarbha/dhātu* de considérations dont au moins la deuxième — l'élimination du mépris pour les autres êtres jugés inférieurs — est d'ordre éthique[4] ; au contraire, selon les dGe.lugs.pa, si cette doctrine métaphysique peut sans doute très bien servir entre autres à éliminer certains défauts, il n'en reste pas moins que l'aspect éthique dépend de la portée métaphysique de l'enseignement[5].

405. — Sur la notion du *tathāgatagarbha* caractérisé *(mtshan ñid pa)* v. *supra*, p. 27, note 1.

Une pareille notion substantialiste du *tathāgatagarbha*, telle qu'elle est préconisée par les Jo.naṅ.pa, est d'ailleurs souvent comparée à la notion du *puruṣa* dans le Sāṃkhya (v. *ibid.* et *ThG*, chapitre sur les Jo.naṅ.pa, f. 5b). — Cf. Bhāvaviveka, *Tarkajvālā*, f. 169a, et Jñānaśrībhadra, *Āryalaṅkāvatāravṛtti*, f. 126a et suiv., sur la ressemblance entre une certaine notion du *tathāgatagarbha* et les doctrines brâhmaniques. Cf. *infra*, p. 114, note 3.

(1) V. *DzG*, f. 19a sq., 29b sq. (et 15a).

(2) Voir aussi *TGS*, f. 14b-15a (*supra*, p. 50).

Telle fut aussi l'opinion de Sa.skya.paṇḍi.ta et de 'Phags.pa (v. *supra*, p. 32), alors que celle de Go.rams.pa bSod.nams.seṅ.ge, un Sa.skya.pa postérieur, est sensiblement plus nuancée (*supra*, p. 55, note 3). — L'idée que la doctrine du *tathāgatagarbha* serait un enseignement communiqué intentionnellement aux personnes éprises de l'*ātmavāda* se rencontre dans le *LAS* (v. *DzG*, f. 22a ; cf. 24b) et dans le *MPNS* (cf. *infra*, p. 114, note 3).

(3) V. *RGV* 1.160 (et *Théorie*, p. 402).

(4) Cf. *DzG*, f. 20a sq., et la question de l'*icchantika* (*supra*, p. 12).

(5) En se référant à *RGV* 1.157, M. L. Schmithausen semble admettre que la théorie du *tathāgatagarbha* découle, au moins en partie, de l'éthique quand il écrit : Diese [Tathāgatagarbha-] Schule geht... aus ethischen Gründen vor allem insofern über das Madhyamaka hinaus, als sie das dort negativ bestimmte Absolute *positiv* fasst und sein *Vorhandensein in allen Lebewesen* in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen stellt (*Zeits. f. Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 1969/2, p. 167) ; mais plus loin (p. 168) le même auteur

Bu.ston diffère aussi de la position que l'école des dGe.lugs.pa devait adopter en ce qui concerne la transcendance et le caractère inexprimable et inconcevable de l'Absolu ; et sur ce point il était proche de certains docteurs tibétains anciens, et notamment de rÑog.lo.tsā.ba, qui est d'ailleurs censé avoir appartenu lui aussi à l'école Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika de Śāntarakṣita[1]. En effet, en suivant ce qui est dit par exemple dans le *Śrīmālāsutra*, le *Laṅkāvatāra* et le *Ratnagotravibhāga*, Bu.ston a beaucoup insisté dans son *mDzes rgyan* sur le rôle de toute première importance joué par la foi *(śraddhā)* et par l'Écriture *(āgama)* dans la compréhension préliminaire de l'enseignement très profond du *tathāgatagarbha* ; et il a souligné le fait que ce sens très profond ne ressortit même pas au domaine *(gocara)* des Saints *(ārya)* parmi les Auditeurs *(śrāvaka)* et les Pratyekabuddha, et qu'il n'est accessible qu'aux seuls Ārya-Bodhisattva[2].

En revanche, les dGe.lugs.pa soutiennent que le Sens absolu *(paramārtha)* peut faire l'objet de l'expression verbale, encore que le contenu de cette expression *(abhidheya)* ne pénètre évidemment pas dans l'essence même de son caractère propre *(svalakṣaṇa)*[3]. Et comme la Réalité absolue peut donc être l'objet de la pensée et de la parole, elle est un connaissable *(jñeya)*[4]. D'autre part, puisqu'ils admettent l'équivalence du *tathāgatagarbha* et de la *śūnyatā*, les dGe.lugs.pa estiment que le *tathāgatagarbha* peut être l'objet de la connaissance valide *(prameya)* résultant d'une inférence *(anumāna)* ; car la Production en dépendance *(pratītyasamutpāda)* sert alors de raison logique *(liṅga)* établissant que le *citta* de la Série consciente *(saṃtāna)*

parle de la déduction de l'éthique à partir de présuppositions métaphysiques. Cette dernière interprétation paraît plus juste ; car quelle que soit la portée de *RGV* 1.157, il semble en effet impossible d'expliquer la théorie du *tathāgatagarbha* par le simple désir d'éliminer des défauts, que ceux-ci soient d'ordre éthique ou gnoséologique.

Rappelons qu'un lien étroit entre la doctrine du *tathāgatagarbha* et l'éthique se rencontre aussi dans la connexion existant entre cette théorie et l'abstinence de viande dans le bouddhisme mahāyāniste (*supra*, p. 15, note 5). Dans ce cas particulier aussi, le côté éthique semble bien découler de la doctrine métaphysique.

(1) Cf. *RGV Ṭīk blo*, f. 8b5 ; *ThG*, chapitre sur les bKa'.gdams.pa, f. 9a ; Ṅag.dbaṅ. chos.grags, *Grub mtha' šan 'byed*, f. 58b4-5.

(2) V. *DzG*, f. 13b-14a, 37a et suiv. Cf. le *ŚMDSS*, f. 450a, cité dans *RGVV* 1.25 (p. 22.1-4) ; l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa* cité dans *RGVV* 1.1 (p. 2.10) ; et *Théorie*, p. 297 et suiv.

(3) Les logiciens bouddhiques ont en fait montré que le *svalakṣaṇa* n'est accessible qu'à la connaissance directe, la pensée discursive et la parole relevant de la pratique discursive *(vyavahāra)* ne pouvant donc le saisir. Voir par exemple, Dharmakīrti, *Nyāyabindu*, 1.12-14. Cf. la stance attribuée à Dignāga :

vikalpayonayaḥ śabdāḥ vikalpāḥ śabdayonayaḥ/
kāryakāraṇatā teṣāṃ nārthaṃ śabdāḥ spṛśanty api//

citée par exemple par Vācaspatimiśra (*Nyāyavārttikatātparyaṭīkā* 2.2.65, p. 483 ; cf. Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic* II, p. 405 n. 1 ; D. N. Sastri, *Critique of Indian Realism* [Agra, 1964], p. 48).

(4) V. *RGV Dar ṭīk*, f. 9a-10a ; *Théorie*, p. 305 ; On the knowability and expressibility of absolute reality in Buddhism, *IBK* 20/1 (1971), p. 1-7.

de l'être animé n'existe pas par nature *(raṅ bžin gyis med pa : niḥsvabhāva)*[1]. Les dGe.lugs.pa estiment par ailleurs que tous les Saints des trois Véhicules *(yāna)* comprennent la Réalité ; et c'est donc seulement dans les modes de cette compréhension, qui sont particuliers à chacune des trois catégories de Saints, qu'ils admettent l'existence d'une différence entre les *yāna*. En d'autres termes, tandis que l'Ārya-Bodhisattva comprend la *śūnyatā* ou l'Insubstantialité *(nairātmya)* par la totalité des modes, les Saints des deux autres *yāna* la comprennent par une partie seulement de ces modes ; et ce fait explique pourquoi il est dit dans les textes canoniques que la foi *(śraddhā)* est nécessaire aux Śrāvaka et aux Pratyekabuddha, et qu'elle est donc une caractéristique distinctive des deux voies qui leur sont propres[2]. Pourtant, qu'on le nomme *śūnyatā* ou même *tathāgatagarbha*, l'objet de la compréhension de tous les Saints est au fond identique, car le *dharmadhātu* est unique et indifférencié[3].

Dans les pages précédentes nous avons étudié les implications de la doctrine soutenue par Bu.ston et par sGra.tshad.pa selon laquelle l'enseignement scripturaire relatif à la présence du *tathāgatagarbha* chez tous les êtres est intentionnel, et nous avons essayé de découvrir les raisons qui ont pu amener ces deux docteurs à la soutenir. Nous

(1) V. *RGV Ṭīk blo*, f. 27a4-5.

(2) Dans une discussion intéressante de la relation de la foi avec la théorie de la Nature de *buddha* dans l'école du Tch'an/Zen, et notamment dans la pensée du maître japonais Dōgen, H. Dumoulin a attiré l'attention sur le problème que semble poser le rôle de la foi dans le cadre de cette doctrine, qu'il a qualifiée de « moniste-panthéiste », voire de « cosmothéiste » (v. *Zen, Geschichte und Gestalt* [Bern, 1959], p. 172-174 ; cf. p. 255). Sans discuter ici la question de l'applicabilité de ces dernières épithètes à la description de la Nature de *buddha* et du *tathāgatagarbha* (cf. *supra*, p. 19, note 1 et p. 46 et suiv.), observons seulement que la présence simultanée des idées de la foi et du principe spirituel n'implique pas nécessairement la coexistence de deux notions opposées de l'Absolu, dont l'une tient cet Absolu pour entièrement transcendant alors que l'autre le considère comme immanent. En effet, dans la mesure où il existe chez tous les *sattva*, qui sont ainsi des *buddha* en puissance, le *tathāgatagarbha* apparaît sans doute comme immanent ; mais ce principe spirituel n'en est pas moins transcendant car, pour les *sattva* pris dans le *saṃsāra*, le *tathāgatagarbha* est recouvert de souillures adventices qui les empêchent effectivement, pendant un laps de temps plus ou moins long, de réaliser l'Éveil et l'état de *buddha*. Or, en tant que *samalā tathatā* (: *śūnyatā*), le *tathāgatagarbha* est l'Absolu à l'état de cause. Encore ne faut-il pas simplement confondre *saṃsāra* et *nirvāṇa* — quoiqu'ils soient sans dualité *(advaya)* — et *saṃkleśa* et *vyavadāna* — dont la relation est inconcevable (*acintya* ; cf. *supra*, p. 47).

Selon Bu.ston, seule la foi peut, dans ces conditions, réduire la distance séparant le niveau relatif *(saṃsāra : saṃkleśa)* de l'Absolu *(nirvāṇa : vyavadāna)* et permettre ainsi aux êtres ordinaires de pressentir la Réalité absolue, qui n'est nullement spontanément inhérente au *saṃsāra* (: *raṅ chas su yod pa*). Et de même que chez Dōgen la foi concerne en dernière analyse la Nature de *buddha* (v. Dumoulin, *op. cit.*, p. 173), ainsi chez Bu.ston elle est le seul moyen par lequel celui qui n'est qu'un être ordinaire peut s'approcher quelque peu de la Réalité absolue.

(3) Cf. *RGV Dar ṭīk* et *RGV Ṭīk blo* ad *RGV* 1.153 ; *Théorie*, p. 171, note 5, 309 et suiv.

avons d'abord constaté que, dans deux versions tibétaines indépendantes d'un passage fondamental du *Śrīmālāsūtra*, le *tathāgatagarbha* est présenté comme délivré des enveloppes des souillures et qu'il est ainsi identifié à plein titre au *dharmakāya*[1] ; et nous avons vu aussi que, dans son *Yaṅ rgyan*, sGra.tshad.pa entérine cette identification du *tathāgatagarbha* à l'état de résultat *(phala)*[2]. Il apparaît donc que Bu.ston et son disciple ont nié le caractère direct et certain de l'enseignement selon lequel le *tathāgatagarbha* existe chez tous les *sattva* afin de ne pas tomber dans l'erreur consistant à admettre un Soi universel et permanent qui serait commun tant au *sattva* empirique dans le *saṃsāra* qu'au *buddha* au niveau du résultat ; c'est en fait le piège dans lequel les Jo.naṅ.pa seraient tombés en soutenant à la fois le caractère certain de l'enseignement en question et l'identification du *tathāgatagarbha* au *dharmakāya* à l'état de résultat.

De quelques passages parallèles du *Śrīmālāsūtra* ainsi que du *Laṅkāvatārasūtra* et de l'*Abhidharmasūtra* il ressort toutefois que cette identification du *tathāgatagarbha* au *dharmakāya* ne repose pas uniquement sur un texte scripturaire isolé, et qu'elle semble bien être étayée par d'autres Écritures. En étudiant ce problème nous avons rappelé d'une part la « connexion » inconcevable *(acintya)* existant, selon le *Śrīmālāsūtra*, entre la *samalā tathatā* et la *nirmalā tathatā*, et de l'autre la bivalence du *tathāgatagarbha/dhātu* qui est présenté comme « solidaire » tant du *saṃsāra* que du *nirvāṇa*. Aussi le fait que le *tathāgatagarbha* est non Vide *(aśūnya)* des *buddhadharma* inséparables caractérisant le *dharmakāya*, et qu'il en est la base (*pratiṣṭhā*, etc.), a-t-il sans doute favorisé son assimilation au *dharmakāya*[3]. En outre, dans l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*, qui fait état de trois conditions du *dhātu* selon qu'il s'agit du *sattva*, du *bodhisattva* ou du *tathāgata*, il est même question d'une sorte de trivalence du *dhātu* ; mais dans ce Sūtra aussi nous avons affaire en dernière analyse à une bivalence puisque le *dhātu* participe soit du *saṃsāra* (dans les cas du *sattva* et du *bodhisattva*) soit du *nirvāṇa* (dans le cas du *tathāgata*). A la différence du passage du *Śrīmālāsūtra* et de celui du *Laṅkāvatārasūtra* discutés au début[4], et dans lesquels nous avons rencontré des variantes très remarquables, aucune incertitude textuelle ne vient mettre en doute le témoignage des derniers passages.

Ensuite ont été relevées[5] quelques déclarations du *Tathāgatagarbhasūtra* dont la teneur ne saurait être prise à la lettre dans le cadre de l'enseignement du Chemin du Milieu bouddhique. Vu les difficultés exégétiques soulevées par ces déclarations scripturaires, il semble que Bu.ston et les Ža.lu.pa se soient crus obligés de conclure

(1) Voir ci-dessus, p. 37-40.
(2) Voir ci-dessus, p. 34-35.
(3) Voir ci-dessus, p. 48 ; *Théorie*, p. 347 et suiv.
(4) Voir ci-dessus, p. 37-44.
(5) Voir ci-dessus, p. 49-55.

au caractère intentionnel de l'enseignement de ce Sūtra relatif à l'existence du *tathāgatagarbha* chez tous les êtres animés.

Il nous est maintenant possible de mieux comprendre une différence fondamentale qui séparait Bu.ston à la fois de ses contemporains de l'école des Jo.naṅ.pa et de ses successeurs de l'école des dGe.lugs.pa. En effet, tandis que Bu.ston situe le *tathāgatagarbha* au niveau du *dharmakāya* résultant correspondant au plan du *buddha*, et qu'il le dissocie ainsi du niveau causal, selon les termes de la théorie des Jo.naṅ.pa le *tathāgatagarbha* du *sattva* à l'état de cause et l'état de résultat du *tathāgatatva* ou *buddhatva* sont identiques au sens strict (et non pas seulement sans dualité, comme le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* ou comme la *samalā tathatā* et la *nirmalā tathatā*). Par contre, pour les dGe.lugs.pa le *tathāgatagarbha* se situe, en tant qu'Essence embryonnaire *(sñiṅ po = garbha)*, sur le plan causal ; et il correspond donc à la *samalā tathatā* et au *prakṛtisthagotra*, et non point au *dharmakāya* proprement dit à l'état de résultat[1]. Ces trois écoles proposent ainsi trois interprétations distinctes de la relation du *tathāgatagarbha* avec la Réalité absolue aux niveaux de la cause motivante *(hetu)* et du résultat *(phala)*[2]. Et alors que les dGe.lugs.pa peuvent, dans le cadre de leur doctrine, considérer comme certain et non intentionnel l'enseignement selon lequel le *tathāgatagarbha* existe chez tous les êtres animés sans exception parce qu'ils ne le tiennent pas pour identique

(1) Voir ci-dessus, p. 39-40.

(2) rṄog.lo.tsā.ba a résolu la difficulté en distinguant trois aspects différents du *tathāgatagarbha* : 1° le *tathāgatagarbha* de Résultat *('bras bu)*, 2° celui de Nature *(raṅ bžin)*, et 3° celui qui est une Cause *(rgyu)*. Voir son *Theg chen rgyud bla'i don bsdus pa*, f. 29a et 41a ; cf. Paṇ.chen.bSod.nams.grags.pa, *RGV Ṭīk blo*, f. 11b, et la discussion de rGyal.tshab.rje, *RGV Dar ṭīk*, f. 74a, 156a (v. *Théorie*, p. 291-293).

Au sujet de l'identification du *tathāgatagarbha* au *dharmakāya* dans l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* rGyal.tshab.rje écrit (*op. cit.*, f. 12a-b) : *šā ri bu don dam pa daṅ bcas pa'i de bžin ñid ces bya ba 'di ni dri mas cuṅ zad kyaṅ ma dag pa'i gnas skabs na sems can gyi khams kyi tshig bla dvags so/ /šā ri bu sems can gyi khams žes bya ba 'di ni dri ma ci rigs pa spaṅs šiṅ/ dri ma cuṅ zad daṅ bcas pa'i gnas skabs na de bžin gšegs pa'i sñiṅ po'i tshig bla dvagso/ /šā ri bu de bžin gšegs pa'i sñiṅ po žes bya ba 'di ni dri ma mtha' dag gis dben pa na chos kyi sku'i tshig bla dvags so/ /žes rdo rje'i <gnas> žes so/ /de bžin ñid gcig Pu dri ma daṅ bcas pa'i gnas skabs na sems can gyi khams daṅ de bžin gšegs pa'i sñiṅ po žes bsñad la/ dri ma mtha' dag gis dben pa na chos kyi sku'o// de bžin ñid chos can/ de bžin gšegs pa'i sñiṅ por thal/ dri ma daṅ bcas pa'i gnas skabs na de yin pa'i phyir/ 'dod na saṅs rgyas kyi chos kyi sku yin par thal/ dri mas dben pa na de yin pa'i phyir/ ces smra ba ni rigs pa mi šes pa'i rnam 'gyur ro/ /tshig bla dvags ni/ sgra rnam graṅs pa'i don yin gyi/ don rnam graṅs pa ma yin te/ glaṅ po la lag ldan gyi sgra yod kyaṅ/ lag ldan la glaṅ pos ma khyab pa bžin no//* Cf. f. 36b5, 64b et suiv., 74a et suiv. Rappelons aussi que selon les dGe.lugs.pa le *prakṛtisthagotra* s'identifie au *tathāgatagarbha* et à la *samalā tathatā* ; v. rGyal.tshab.rje, *op. cit.*, f. 80a, 154a et suiv. ; *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 112a et 106a (traduit dans *Théorie*, p. 172 et 163) ; mKhas.grub.rje, *rGyud sde spyi rnam*, f. 12a-b (traduit dans *Pratidānam*, p. 505) ; 'Jam.dbyaṅs.bžad.pa, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 181b et suiv. ; *Théorie*, p. 292-293, 399. En revanche, comme on l'a vu plus haut, l'école de Bu.ston a distingué entre le *tathāgatagarbha* et le *prakṛtisthagotra* (v. *supra*, p. 33, note 3). Bu.ston distingue en outre entre le *tathāgatagarbha* (= *dharmakāya*) et le *tathāgatadhātu*, qu'il paraît situer au niveau causal. V. *supra*, p. 33, note 3, et p. 36, note 3 ; *infra*, p. 95, note 4, et p. 102, note 1.

au *dharmakāya* (ou *svābhāvikakāya*) à l'état de résultat, Bu.ston et son école ne pouvaient manifestement pas entériner, dans le cadre du Madhyamaka orthodoxe, la notion moniste et substantialiste de l'existence du *tathāgatagarbha* = *dharmakāya* résultant au niveau du *sattva* dans le *saṃsāra*. Par ailleurs, les Jo.naṅ.pa ont avancé une nouvelle interprétation du Madhyamaka lorsqu'ils ont développé la théorie du « Grand Madhyamaka » *(dbu ma chen po)* qui cherche à harmoniser le Madhyamaka de Nāgārjuna avec la doctrine du Vijñaptimātra, et qui fait état du « Vide des *dharma* hétérogènes » (: *gžan stoṅ*) au niveau de l'Absolu tout en situant la *svabhāvaśūnyatā* au seul niveau relatif.

Dans ces manières distinctes d'envisager la relation du *tathāgatagarbha* avec le plan des *sattva* (: *sattvadhātu*) et avec celui de la Réalité absolue à l'état de résultat (: *dharmadhātu*, *dharmakāya*, etc.), on peut sans doute apercevoir deux tendances divergentes, l'une insistant sur son aspect immanent, qui participe du *saṃsāra*, et l'autre insistant sur son aspect transcendant, qui participe du *nirvāṇa*. En soulignant le caractère inexprimable du *tathāgatagarbha*, Bu.ston fait ressortir surtout l'aspect transcendant de l'Absolu, tandis que les dGe.lugs.pa, qui estiment qu'il est, comme la *śūnyatā*, accessible à la pensée — et même, dans une certaine mesure, à la parole — insistent plutôt sur son aspect connaissable[1]. Cependant, il serait peut-être abusif de vouloir tirer d'une pareille différence entre ces deux tendances des conclusions d'une portée trop générale en en faisant des positions doctrinales figées et contradictoires. C'est qu'en vérité de Sens absolu *(paramārtha)* tout Mādhyamika reconnaît la non-dualité du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*[2] ; aussi la distinction entre deux ou trois conditions du *dhātu* n'est-elle valable que sur le plan de l'analyse philosophique relevant de la relativité. En fait, il apparaît que chacune de ces deux tendances, qui prolongent des enseignements scripturaires, est valable, entre certaines limites, dans la mesure où elle permet de saisir un aspect de la Réalité, l'opposition entre elles étant en grande partie méthodique et conditionnelle.

(1) Voir ci-dessus, p. 59-60.

(2) Cf. *DzG*, f. 23a, 31a. Bien entendu, pour le Mādhyamika cette non-dualité *(advaya)* n'implique nullement l'existence substantielle d'une *entité* moniste absolue (cf. *supra*, p. 19, note 1, et p. 46-47).

TRADUCTION DU

DE BŽIN GŠEGS PA'I SÑIṄ PO GSAL ŽIṄ MDZES PAR BYED PA'I RGYAN



L'ORNEMENT QUI ÉCLAIRE ET PARE LE TATHĀGATAGARBHA

Hommage au Grand Bodhisattva Maitreya[1]. *f. 1b*

Après avoir rendu hommage à l'Élément *(dbyiṅs = dhātu)*[2] lumineux par nature *(prakṛtiprabhāsvara)*[3] et très pur qui est exempt de l'enveloppe des impuretés adventices *(āgantuka)*, dont les qualités sont inséparables[4], et qui accomplit spontanément et incessamment

(1) Suivant la tradition indo-tibétaine, le *RGV* fut communiqué à Asaṅga par Maitreya, qui est considéré soit comme un Buddha soit comme un Bodhisattva (cf. *supra*, p. 18, note 2) ; et comme le *RGV* constitue le Śāstra fondamental pour la doctrine du *tathāgatagarbha*, on estime que cette doctrine fut promulguée aussi par Maitreya. V. *DzG*, f. 15a, 25a, 32b, 37b ; *Théorie*, p. 39 et suiv. (sur Maitreya en tant qu'inspirateur).

(2) Cf. le *Dharmadhātustava* attribué à Ārya-Nāgārjuna.

Les traducteurs tibétains ont très souvent distingué entre deux valeurs du mot sanskrit *dhātu* en usant de deux équivalents différents. L'équivalent *dbyiṅs* dénote l'Élément absolu en tant que tel, au niveau de la réalité suprême, comme dans l'expression *nirvāṇadhātu* (v. *DzG*, f. 32b2) ; cf. *chos kyi dbyiṅs = dharmadhātu.* Au point de vue de la gnoséologie, le *dbyiṅs* est l'« objet » du savoir *(rig pa)* suprême ; et la Coïncidence ou l'Intégration de « noëma » et de « noësis » nommée *dbyiṅs rig* est une réalisation intuitive d'un ordre très élevé qu'on assimile au *pratyātma(ārya)jñāna* (cf. *Life of Bu ston Rin po che*, p. 170). Le mot *dbyiṅs* est glosé par *ṅaṅ* « nature essentielle » et *kloṅ* (= *dkyil*) « milieu ; noyau quintessentiel » (dans le vocabulaire philosophique) ; cf. *byiṅs*, qui traduit *dhātu* « racine grammaticale ». L'équivalent *khams* se rapporte en revanche à l'Élément au niveau de la relativité, dans le *saṃsāra* ; et ainsi *(tathāgata-) dhātu (∾ tathāgatagarbha)* est normalement traduit par *(de bžin gšegs pa'i) khams* puisqu'il s'agit de l'Élément (ou de l'Essence embryonnaire) existant chez les *sattva* ; cf. aussi *'jig rten gyi khams = lokadhātu.* — Il est vrai qu'on rencontre parfois des flottements dans l'usage, le terme *cittaprakṛtivaimalyadhātu* étant traduit par *sems kyi raṅ bžin dri med dbyiṅs* (v. *RGV* 1.49), bien qu'il soit question du *tathāgatadhātu = de bžin gšegs pa'i khams* selon la *RGVV*. Et le *dhātu* qui est, selon une stance de l'*Abhidharmasūtra* (*supra*, p. 42, note 2), non seulement la base de l'obtention du *nirvāṇa* mais aussi le support de tous les *dharma* et des destinées *(gati)* dans le *saṃsāra* est nommé *dbyiṅs* dans la traduction tibétaine du *MS*, où la stance est citée au début (§ 1.1) ; mais dans la traduction tibétaine d'une autre citation de la même stance dans la *RGVV* (1.149-152), on rencontre *khams*, qui est l'équivalent plus « normal » puisqu'il est question de l'Élément sous son aspect relatif (cf. *DzG*, f. 12a2). — Sur *sems can gyi khams = sattva-dhātu*, v. *infra*, p. 77, note 1.

(3) Cf. *Théorie*, p. 411 et suiv. ; *infra*, f. 12b-13a, 23a.

(4) Les qualités *(guṇa* ou *dharma)* inséparables *(avinirbhāga)* caractérisent l'Absolu — le *buddha* ou *dharmakāya* — sans le limiter ; en tant qu'intrinsèques à l'Absolu, elles en sont en quelque sorte constitutives (à la différence d'une propriété qui s'ajoute à son substrat). V. *supra*, p. 8 et p. 14, note 3.

l'Action[1], et retirant la laideur qui consiste en la souillure provenant de l'impureté de l'incompréhension du *dharma* merveilleux prêché intentionnellement par le Sugata — le très profond sens du *sugata-garbha* —, j'énoncerai l'« Ornement qui le pare »[2].

[1. Le Tantra ultérieur *(phyi ma)* et supérieur *(bla ma)*.]

Les Sūtra qui enseignent principalement le *tathāgatagarbha* sont très spécialement excellents.

Un médecin habile, par exemple, enseigne d'abord la première partie du traité *(tantra)* médical, et il l'enseigne même à des disciples ordinaires. Quand son propre fils l'a bien maîtrisée il lui explique les traitements médicaux très profonds et difficiles à comprendre qui ne sont pas à entendre à la lettre *(yathāruta)*, comme les formules *(mantra)* et la préparation des remèdes, le « traitement secret », et la
f. 2a transformation du poison en élixir et de l'élixir en poison[3]. De la même façon, après avoir occasionné le dégoût *(nirvid)* par un discours relatif à l'impermanence, etc., le Maître introduit [ses auditeurs] dans la discipline *(vinaya)* ; et ensuite, ayant enseigné les trois Portes de la

(1) L'Action *('phrin las = karman, kriyā, kāritra)* du (*dharmakāya* du) *buddha* est indéfectible et incessante *(rgyun mi 'chad pa = apraśrabdha)* ainsi que spontanée ou sans Inflexion *(lhun gyis grub pa = anābhoga)*. V. *RGV*, chapitre IV ; *Théorie*, p. 286 et suiv.

(2) Le vocable **sugatagarbha* ne semble pas être attesté dans les textes sanskrits. Dans le présent travail il sert à traduire l'expression *bde gšegs sñiṅ po* < *bde bar gšegs pa'i sñiṅ po = sugata-garbha*. Cette forme (avec son abréviation *bder sñiṅ*) se rencontre souvent dans les textes tibétains parce qu'elle est plus courte que l'équivalent littéral de *tathāgatagarbha* — *de bžin gšegs pa'i sñiṅ po*, dont il est pratiquement impossible de tirer une forme abrégée conforme à la structure du mot tibétain — et parce qu'elle s'adapte plus facilement à la métrique tibétaine. La forme *de bžin gšegs pa'i sñiṅ po* se rencontre là où des considérations d'économie verbale et le mètre ne jouent aucun rôle déterminant. Les vocables *tathāgatagarbha, buddhagarbha, jinagarbha*, et **sugatagarbha* sont d'ailleurs tous des synonymes.

(3) Le *mkhyud dpyad* (ou *mkhyud spyad*) — le « traitement secret » — relève de la dernière partie des traités indo-tibétains de médecine — le *sman dpyad kyi rgyud phyi ma* ou Uttaratantra — qui traite de la préparation des médicaments, des élixirs, etc., par des « incantations ». (Trois traités sur le *'khyud spyad* écrits par Pha.dam.pa sont mentionnés par A.khu Šes.rab.rgya.mtsho dans sa liste des ouvrages médicaux : *dPe rgyun dkon pa 'ga' žig gi tho yig*, éd. Lokesh Chandra, n° 13202).

Le manuscrit du *Kāli phreṅ bsgrigs* de mDo.mkhar.žabs.druṅ.Tshe.riṅ.dbaṅ.rgyal donne comme équivalent de *mkhyud dpyad* le mot sanskrit *muṣṭiyoga* (mais selon la *Mahāvyutpatti* ce dernier mot est rendu par *'khyud sbyar* ou *mkhyud sbyar*).M. J. Filliozat me signale une définition du mot *muṣṭiyoga* donnée dans le *Vaidyakaśabdasindhu* par Umeśacandragupta (Calcutta, 1894, *s. u.*) : *uddhṛtya muṣṭinācchādya suguptaṃ yan nidhāpayet| taṃ muṣṭiyogam ity āhur vibudhā bhiṣagīśvarāḥ| |iti paribhāṣāntaram||*

Sur le contenu « magique » de l'Uttaratantra médical voir notamment J. Filliozat, *Le Kumāratantra de Rāvaṇa* (Paris, 1937), p. 24-25, 39, 62-63, et 144 ; *La doctrine classique de la médecine indienne* (Paris, 1949), p. 9 et suiv.

délivrance[1], il enseigne la Méthode du Tathāgata[2]. Puis il communique l'enseignement relatif au *tathāgatagarbha* — qui est comparable à la partie ultérieure du traitement médical — c'est-à-dire le discours très pur sous ses trois aspects et irréversible, la progression unique, le Véhicule unique *(ekayāna)*, le refuge unique, le *dharma* profond qu'on ne cherche que chez le seul *buddha*[3].

Dans le mot *rgyud bla ma (uttara-tantra)*, *bla ma* « supérieur » traduit le même vocable que *phyi ma* « ultérieur » ; le sens est « ultérieur » *(phyi ma = uttara)*. Ou bien c'est « suprême » *(goṅ ma)* ; comme il est le *tantra* suprême *(rgyud goṅ ma)* du Mahāyāna, on le nomme ainsi[4].

(1) Ce sont les trois *vimokṣamukha* de la Vacuité *(śūnyatā)*, du non-caractère *(ānimitta)* et de la non-prise en considération *(apraṇihita)*, qui caractérisent le deuxième Cycle de la prédication du Buddha selon le *Dhāraṇīśvararājasūtra* (cité dans *RGVV* 1.2 [p. 6]). — Selon le *YG* (f. 26a-b), les trois *vimokṣamukha* ne sont pas spécialement enseignés dans le troisième Cycle dont relève l'enseignement relatif au *tathāgatagarbha*.

(2) Le *Dhāraṇīśvararājasūtra* cité dans *RGVV* 1.2 (p. 6) porte : *tathāgatanetrīm avabodhayati*. La *tathāgatanetrī (de bžin gšegs pa'i tshul)* ou *buddhanetrī* est la *prajñāpāramitā* ; cf. *AAĀ*, p. 218, 267, 939.

(3) V. *Dhāraṇīśvararājasūtra* cité dans *RGVV* 1.2 : *avivartyadharmacakrakathayā trimaṇḍalapariśuddhikathayā ca tathāgataviṣaye tān sattvān avatārayati nānāprakṛtihetukān* « par un discours du *dharmacakra* irréversible, et par un discours sur la triple pureté, [le Tathāgata] introduit ces êtres animés ayant des causes de nature diverse dans l'objet du Tathāgata » (c'est-à-dire, selon une interprétation, la *śūnyatā* ou le *tathāgatagarbha* ; voir plus loin, f. 27b6 et p. 125 n. 2). Cf. *YG*, f. 26a : *phyir mi ldog pa'i 'khor lo 'khor gsum yoṅs su dag pa'i gtam bgrod pa gcig pa/ theg pa gcig pa/ skyabs gcig pa/ saṅs rgyas gžan nas mi tshol ba'i chos zab mo ni/ sman dpyad kyi rgyud phyi ma daṅ 'dra bar de bžin gšegs pa'i sñiṅ po bstan...* « il a enseigné — à la manière de l'*Uttaratantra* de la médecine — le *tathāgatagarbha* : c'est le discours sur la triple pureté, le Cycle irréversible, la progression unique *(ekāyana)*, le Véhicule unique *(ekayāna)*, le Refuge unique, le *dharma* profond qu'on ne cherche que chez le seul Buddha... » Les textes du *DzG* (qui porte *phyir mi ldog pa'i 'khor gsum yoṅs su dag pa'i gtam*) et du *YG* sont défectueux ; il faut sans doute rétablir *phyir mi ldog pa'i 'khor lo'i gtam daṅ 'khor gsum yoṅs su dag pa'i gtam* suivant la version du bKa' 'gyur (P, f. 177a2) et de la *RGVV* (P, f. 77b3). Cf. *Théorie*, p. 284.

Sur le sens de *trimaṇḍala* cf. *Tathāgatamahākaruṇānirdeśa*, P, f. 137b. (Le terme *trimaṇḍala = 'khor gsum* se rapporte normalement aux trois aspects de l'action, de l'agent et de l'objet de l'action ; cf. *RGV* 5.14.)

Sur l'*ekayāna* voir ci-dessous, f. 37a. Le terme *bgrod pa gcig pa = ekāyana* se rencontre par exemple dans le Bhāṣya du *MSA* ; cf. *RGVV* 1.38.

(4) Le mot *uttara* signifie soit supérieur *(bla ma)* ou premier en rang *(goṅ na med pa)*, soit ultérieur dans le temps *(phyi ma)* ; cf. *BuCh*, f. 20b (I, p. 54 de la traduction d'Obermiller).

A propos du nom de l'*Uttaratantra* rGyal.tshab.rje écrit (*RGV Dar ṭīk*, f. 5b) : « C'est un *tantra (rgyud)* parce qu'il y a continuité *(rgyun chags pa)*, et cette science expose la purification du *citta* (*sems ; rgyud* ∾ *rgyun = saṃtāna, saṃtati*, ou *prabandha* : cf. *Théorie*, p. 407) qui est maculé *(samala)* ; comme *uttara (bla ma)* signifie ultérieur *(phyi ma)*, c'est la science ultérieure du Mahāyāna ; et le Śāstra explique l'intention de celle-ci ». De son côté Paṇ.chen.bSod.nams.grags.pa précise (*RGV Ṭīk blo*, f. 3a) : « *bla ma* veut dire ultérieur *(phyi ma)* parce que, dans son acception temporelle, ce mot désigne l'ultérieur et que ce Śāstra doit servir à expliquer l'intention du dernier Cycle *(cakra)* de la prédication [du Buddha]. Suivant certains de nos commentateurs, *uttara* est à traduire par *bla ma* ou *goṅ na med pa*, mais si l'on traduisait par *phyi ma* on risquerait de le confondre avec le dernier des trois Cycles ; et c'est ainsi qu'ils expliquent plus loin que *tantre*...

Dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* il est dit[1] : « O fils de famille, par exemple, un médecin qui connaît l'*uttaratantra* de l'Āyurveda en huit parties *(aṅga)* enseigne d'abord à son fils les *aṅga* du *tantra*, à savoir les remèdes qui proviennent de la plaine, de l'eau et de la montagne ; mais lorsque celui-ci est en train d'apprendre les *aṅga* au début, il ne lui fait pas apprendre l'*uttaratantra*. Puis quand son fils a terminé l'étude des huit parties de l'Āyurveda, il lui enseigne,
f. 2b d'après l'*uttaratantra*, les *mantra* et la préparation des remèdes[2]. Pareillement, le Tathāgata-Arhat-Samyaksambuddha enseigne à ses fils, les Bhikṣu, les parties initiales que sont la purification des souillures *(kleśa)*, la réalisation en méditation *(bhāvanā)* de la vanité du corps, et les trois *bhāvanā* comparables aux remèdes de la plaine, de l'eau et de la montagne. Ici l'expression « plaine » indique les différentes douleurs *(duḥkha)* du corps, l'expression « eau » indique que le corps est impermanent comme une bulle d'eau, et l'expression « montagne » indique qu'il n'existe pas de Soi *(ātman)* dans les formes souillées. Le Tathāgata enseigne ainsi que ce corps est non-soi. Tant que les Bhikṣu n'ont pas aperçu la portée des neuf parties *(aṅga)* des discours, il ne [leur] enseigne pas cette excellence du Mahāyāna[3]. Aux Bhikṣu ayant accompli les devoirs indiqués dans les neuf *aṅga* des discours le Tathāgata, tel un grand médecin, enseigne, dans l'*uttaratantra* du *tathāgatagarbha*, que le *tathāgatagarbha* est permanent *(nitya)*. »[4]

uttare [*RGV* 1.160] veut dire supérieur *(goṅ ma)*. Cette explication n'est pas bonne et contredit le rNam.bšad [la Vyākhyā], car selon celui-ci *uttara* se traduit comme « science ultérieure » et le *tantra* ultérieur dit *uttara-tantra* est expliqué comme le dernier Cycle ».

En effet, le *MPNS* se présente comme la source du *dharma* difficile à comprendre qui est pareil au *tantra* ultérieur *(rgyud phyi ma)*. Voir le colophon de *MPNS*¹, f. 222b (cf. f. 195a6, cité dans *DzG*, f. 2b5).

(1) *MPNS*¹, f. 194b7-195b1.

(2) La science médicale indienne se compose traditionnellement de huit branches, et l'un de ses traités fondamentaux s'intitule *Aṣṭāṅgahṛdaya*.

Ce Śāstra médical atteste non seulement le terme de *garbha* (dans l'acception de matrice et de fétus, cf. *Théorie*, p. 501, note 1), mais aussi le terme d'*āgantu(ka)*. Dans la littérature traitant du *tathāgatagarbha*, le mot *āgantuka* définit la relation adventice existant entre le *garbha* réel du *tathāgata* et les souillures *(kleśa)* qui sont irréelles au point de vue absolu ; de même que l'embryon dans la matrice est enveloppé dans l'amnios, le chorion, etc., ainsi le *tathāgatagarbha* est enveloppé dans une gaine *(kośa)* de souillures qui, cependant, ne sont qu'adventices. Cf. *infra*, f. 13a1, 13b3, 19b, 23a, 26a. — Sur le nom *uttaratantra* dans la littérature médicale, et notamment dans la *Suśrutasaṃhitā*, cf. J. Filliozat, *Le Kumāratantra de Rāvaṇa* (Paris, 1937), p. 24 et 39, et *L'Inde classique*, § 1634 ; R. F. G. Müller, *MIO* 8 (1961), p. 86. — Rappelons que le terme de *dhātu*, qui s'emploie très souvent comme l'équivalent de *(tathāgata)garbha*, est également un terme médical.

(3) Le *MPNS* mahāyāniste parle ici des neuf divisions *(aṅga)* dans la prédication destinée aux Auditeurs *(śrāvaka)*. Au contraire, le *Mahāparinirvāṇasūtra* du Dīrghāgama parle de douze *aṅga* (éd. Waldschmidt, p. 386). Sur cette question cf. E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, I, p. 157-161 ; A. Hirakawa, Rise of Mahāyāna Buddhism, *Memoirs of the Toyo Bunko* 22 (1963), p. 63-64. — Le *LAS* (3, p. 148-149) range les neuf *aṅga* dans le *deśanānaya* relevant de l'Instruction Variée *(vicitropadeśa)*, qui est inférieure à la méthode de la Doctrine Établie *(siddhāntanaya)*. Voir aussi *RGVV* 1.145 ; *AMS*, f. 259a2 ; *Abhidharmasamuccaya*, p. 78-79 ; *Śrāvakabhūmi* (éd. Wayman), p. 75-79.

(4) Cf. *MPNS*¹, f. 40a, 70a ; *MPNS*², ka, f. 167a.

[2. Les neuf exemples du *Tathāgatagarbhasūtra*.]

En ce qui concerne le « *tathāgatagarbha* », dans la Série (consciente, *saṃtāna*) de l'être animé *(sattva)* enveloppée dans les diverses souillures *(kleśa)* le *tathāgata* existe. Pareillement, quand il y a un serpent dans le bois de santal, on parle de l'*uragasāracandana*[1].

Dans le *Tathāgatagarbhasūtra* il est dit[2] : « O fils de famille, prenons par exemple un être possédant l'œil divin qui regarde[3] par exemple un lotus dont la couleur et l'odeur sont mauvaises et qui n'est ni ouvert ni épanoui. Il sait qu'au milieu, dans le réceptacle *(garbha)* du lotus, se trouve le *tathāgata* avec les jambes croisées, et il désire alors voir la forme du *tathāgata* ; et pour bien nettoyer la forme du *tathāgata* il ouvre et enlève les pétales du lotus qui sont méprisables parce qu'ils sont d'une mauvaise couleur et malodorants[4]. Pareillement, ô fils de famille, le *tathāgata* lui aussi voit avec l'œil de *buddha* que tous les êtres animés sont (des) *tathāgatagarbha*, et il enseigne le *dharma* afin de percer l'enveloppe des souillures que sont la concupiscence *(rāga)*, la haine *(dveṣa)*, la confusion *(moha)*, la soif *(tṛṣṇā)*, et l'ignorance *(avidyā)* des êtres animés. Les *tathāgata* qui accomplissent cela existent [là] en réalité. O fils de famille, c'est la *dharmatā* des *dharma* : que les *tathāgata* naissent ou qu'ils ne naissent pas, les êtres animés sont toujours (des) *tathāgatagarbha*. »[5] f. 3a

Pareillement, dans la ruche il y a le miel ; dans la balle il y a le blé ; dans l'impureté il y a la pépite d'or[6] ; dans la terre sous la maison d'un pauvre il y a un trésor[7] ; à l'intérieur de la cosse qui l'enveloppe il y a la graine de la pousse de l'arbre ; enveloppée dans un chiffon crasseux il y a l'image du *tathāgata* ; dans la matrice d'une femme vile se trouve un Roi Cakravartin ; et dans l'argile du moule il y a l'image en or qu'on a coulée dans le moule[8]. Par le truchement de ces neuf (exemples, *dṛṣṭānta*) le *tathāgatagarbha* est enseigné[9]. f. 3b

(1) L'*uragasāracandana* est une sorte de bois de santal ; cf. *gandhasāra*, mot désignant une autre espèce de bois de santal, qui s'analyse aussi comme un *bahuvrīhi*. Pour l'image cf. Saraha, *Mahāmudropadeśa* 38 (éd. R. Sāṃkṛtyāyana, p. 316 : *tsandan sdoṅ po sbrul gyi skyabs gnas sa*).

(2) *TGS*, f. 7a2-b1. — Cf. *RGV* 1.99-101, où l'exemple du lotus avec des pétales flétris et malodorants est le premier dans une série de neuf exemples.

(3) H ajoute : *lha'i mig gis* « avec (son) œil divin ».

(4) Voir ci-dessus, p. 49 et p. 55, note 3.

(5) Voir ci-dessus, p. 52-53.

(6) *gser gyi gar bu ;* v. *TGS*, f. 10a1-b6. Cf. *RGV* 1.108-111 ; *infra*, p. 99, note 1. — Pour la comparaison v. *Śvetāśvataropaniṣad* 2.14 *(bimbaṃ mṛdayopaliptam)*.

(7) Pour la comparaison cf. *Chāndogyopaniṣad* 8.3.2.

(8) Tous ces exemples sont tirés du *TGS*. Voir aussi *RGV* 1.102-126 ; *supra*, p. 49, et suiv.

(9) Cf. *RGV* 1.130 et suiv. — Pour une explication du sens des neuf exemples du *TGS* au point de vue du *dharmakāya*, de la *tathatā* et du *gotra*, v. *RGV* 1.144-152 et *DzG*, f. 15a-17b ; cf. *Théorie*, p. 275 et suiv.

[3. LA NATURE DE *buddha* SELON LE *Mahāparinirvāṇasūtra*.]

Dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* aussi il est dit[1] : « La Nature de *buddha (saṅs rgyas kyi raṅ bžin)* de l'être animé est pareille à l'espace *(ākāśa)* : l'*ākāśa* n'est ni passé, ni futur, ni présent, ni intérieur, ni extérieur, et il ne relève pas de la forme, du son, de l'odeur, de la saveur et du tangible. De la sorte, la Nature de *buddha* y est pareille. » — « Par exemple[2], un roi observa une grande gemme sur le front d'un athlète, entre ses sourcils. L'athlète se mit alors à lutter avec un autre ; et pendant qu'ils étaient en train de lutter suivant la règle, l'autre heurta avec sa tête et blessa le front de l'athlète, par suite de quoi le bijou entre ses sourcils s'enfonça entièrement dans sa tête. Alors, quand il ne s'en aperçut plus, l'athlète se demanda où il avait mis son diamant. Faisant venir un médecin, il laissa panser l'ouverture de sa blessure ; et le médecin, habile et intelligent, comprit que la blessure venait de la gemme, et supposa que le diamant s'était enfoncé dans sa tête. Il demanda alors à l'athlète : « Eh bien, mon vieux, où est ta gemme? », et ce dernier répondit au médecin : « O docteur, ce diamant qui ornait mon front, il est perdu à coup sûr ; hélas, je ne sais pas où je l'ai mis — peut-être l'ai-je mis dans une boîte. Quand même je le cherche dans son coffret, je ne le retrouve pas! Hélas, il a complètement disparu. A-t-il disparu comme une bulle d'eau, ou était-il comme une création magique *(māyopama)*? » Alors le médecin lui dit : « Ne te tourmente pas ainsi, mon vieux ; voici dans ta blessure le diamant qui brille dans la chair, le sang et le pus. Comme tu t'es absorbé dans
f. 4a la lutte, tu ne t'en es pas aperçu. » Bien qu'il parlât de la sorte, l'[athlète] ne le crut pas : « Mais n'est-il pas sorti avec le sang et le pus ; ou est-il toujours attaché à un tendon? Ne me dites pas ça ! » Et le médecin, après avoir enlevé le diamant, le lui montra ; et quand il le vit il fut fort étonné. — Pareillement, encore que le *tathāgatagarbha* existe chez tous les êtres animés, ceux-ci ne le savent pas. Accablés du malheur de s'être attachés à un mauvais ami, de concupiscence, de haine et de confusion, les êtres animés naissent comme des êtres de l'enfer, des animaux, des trépassés *(preta)*, des *asura*, des parias *(caṇḍāla)*, des *brāhmaṇa*, des *kṣatriya*, des *vaiśya*, ou des *śūdra*. » — « Par exemple[3], il y a sur une montagne couverte de neige un élément essentiel *(bcud kyi khams)* dit « suc d'abeille » *(buṅ ba'i bcud)*[4] ; on l'aperçoit par son parfum bien que la forêt soit touffue, et ses rameaux serrés. Autrefois, en vue de l'obtenir, un Roi Cakravartin fit creuser des canaux dans des directions différentes. Une liqueur

(1) *MPNS*[2], kha, f. 324a ; cf. f. 297b.
(2) *MPNS*[1], f. 150b2-5.
(3) *MPNS*[1], f. 152a2-b2.
(4) H porte *bud pa'i bcud*.

acide provenant de cette substance coula ainsi de l'ouverture d'un canal, pendant que des ouvertures des autres canaux coulèrent des liqueurs salée, sucrée, piquante, amère ou astringente[1] ; et dans la forêt cet élément essentiel monta dans l'air. De cet élément possédant une saveur unique et identique procédèrent des saveurs diverses, mais ces saveurs ne se mélangèrent pas les unes aux autres ; et cet élément pénétra partout, comme le disque de la lune. Les autres êtres infortunés dans cette forêt aux rameaux touffus ne parvinrent pas à obtenir l'élément ayant cette nature bien qu'ils eussent creusé avec *f. 4b*
des houes ; mais le roi Cakravartin, lui, l'obtint par la force de son mérite. Pareillement, ô fils de famille, le *tathāgatagarbha* — qui est pareil à cet élément *(dhātu)* — existe recouvert de formes souillées ; encore qu'il ait la même Saveur essentielle *(ekarasa)* que la cause qui deviendra l'Éveillé, il se transforme en des saveurs multiples à cause de la maturation *(vipāka)* des actes des êtres animés. »

D'après la traduction faite sur la version chinoise, lorsque la pierre précieuse s'enfonce entre ses sourcils, on donne un miroir à l'athlète, qui croit aussitôt qu'il la voit là entre ses sourcils. En ce qui concerne le dernier exemple, dans la traduction faite sur la version chinoise, après qu'il a été dit qu'on creuse des canaux, il est écrit : « Un médicament en coula. Comme ce médicament une fois mûr coula sur la terre comme de l'eau, ce médicament coula aussi dans le canal de bois ; et sa saveur fut parfaite. Après la mort du roi... » A ce point il apparaît qu'une ligne a été sautée dans la traduction faite sur le texte indien.

[4. La Gnose de *buddha (buddhajñāna)*.]

Alors que les qualités *(guṇa)* de la Gnose de *tathāgata* sont illimitées, il est enseigné qu'elles existent dans leur intégralité *(sakalam)* dans la Série *(saṃtāna)* de l'être animé[2].

Dans le chapitre sur le supramondain, le quarante-quatrième du *Buddhāvataṃsaka*, à la section traitant de la production de la naissance *(skye ba 'byuṅ ba)*, il y a dix « Portes » qui feront comprendre la

(1) Dans *MPNS*[1], f. 73a, les six saveurs *(rasa)* correspondant aux facteurs suivants :
- l'acide *(skyur ba, amla)* : la douleur *(sdug bsṅal, duḥkha)* ;
- le salé *(lan tshva, lavaṇa)* : l'impermanent *(mi rtag pa, anitya)* ;
- le piquant *(tshva ba, kaṭuka)* : le non-soi (*bdag med pa, anātman*, etc.) ;
- le sucré *(mṅar ba, madhura)* : l'heureux *(bde ba, sukha)* ;
- l'astringent *(bska ba, kaṣāya)* : l'existence du soi *(bdag yod pa, sātmaka)* ;
- l'amer *(kha ba, tikta)* : le permanent *(rtag pa, nitya)*.

Voir le fragment sanskrit du *MPNS* reproduit dans le Taishō Shinshū Daizōkyō, XII, p. 604.

(2) V. *RGVV* 1.25 (p. 22) ; cf. *Théorie*, p. 286 et suiv.

naissance de l'Esprit des *buddha (saṅs rgyas rnams kyi thugs skye ba)*[1]. A propos de la dixième il est dit : « O fils de Jina, supposons par exemple qu'un grand fond de tableau *(mahāpusta)* soit juste le plan mondain du trichilio-mégachiliocosme *(trisāhasramahāsāhasralokadhātu)*[2]. Sur ce *mahāpusta* on dessinera dans son intégralité ce *trisā-*

(1) Il s'agit à vrai dire du chapitre XLIII de l'*Avataṃsaka*, le passage cité ici se trouvant (avec quelques variantes) aux f. 117a7-118b2 de l'édition de Pékin. Le texte sanskrit correspondant est cité dans *RGVV* 1.25. Cf. aussi J. Takasaki, The Tathāgatotpattisambhavanirdeśa of the Avataṃsaka, *IBK* 7/1 (1958), p. 48-53. On pourrait aussi rapprocher le *Samādhirājasūtra* 19,1 et suiv. Cf. les remarques de D. T. Suzuki, *EB* 1/2, p. 152, et de C. Regamey, *Three Chapters from the Samādhirājasūtra* (Varsovie, 1938), p. 77-78 note et p. 25.

Les dix Portes de la Gnose incommensurable *(ye śes tshad med pa)* sont énumérées dans l'*Avataṃsaka*, chap. XLIII, f. 111a et suiv. Sur le Cœur ou Esprit du *tathāgata* cf. *supra*, p. 30 et note 5 ; *DzG*, f. 4b5, 6a1, 8b.

(2) Le texte sanskrit dit : Soit un *mahāpustra* ayant la dimension du *trisāhasramahāsāhasralokadhātu*... Sur la théorie cosmologique en question cf. E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, p. 395 et suiv.

Le mot *mahāpusta*, n., est rare. La traduction tibétaine de l'*Avataṃsaka* porte *ri mo'i gži chen po*, littéralement « un grand fond de tableau », alors que la traduction par rÑog de la citation de ce passage dans la *RGVV* porte *dar yug chen po* « grande étoffe (de soie) » (Obermiller a traduit par « cloth of silk »). — F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, s.u. pusta* explique : « *letter* (of the alphabet) ; perh. more generally (painted) *figure* (for decoration ; in Skt. said to mean *modelled figure*)... » Et V. S. Agravāla, *Kādambarī, ek sā̃skṛtik adhyāyan* (Vārāṇasī, saṃ 2014), explique *pustamaya* comme « modelé en stuc ou en argile », et *pustamayī* comme « marionnette *(putlī)* en argile » (v. Index, *s.u.*) ; cf. *Vāk* 5 (1957), p. 156-157 : « *pusta*, clay or stucco modelling ».

Dans le présent contexte *mahāpusta* désigne une étoffe qui peut être peinte. — Cf. *YG*, f. 37b ; rGyal.tshab.rje, *RGV Dar ṭīk*, f. 68b-69a : *sgrib bya'i dpe ni/ kye rgyal ba'i sras žes pa nas/ 'di lta ste/ khor yug chen po'i tshad daṅ/ gser gyi sa gžis bsdus pa'i sa chen po'i tshad daṅ/... gzugs na spyod pa'i lha'i gžal yas khaṅ gi tshad du ni/ khor yug chen po'i tshad nas gzugs na spyod pa'i lha'i gžal yas khaṅ gi tshad du bris so/ /dar yug chen po de yaṅ žes so/ /sgrib byed kyi dpe ni/ dar yug chen po de yaṅ žes so/ /sgrib byed sel ba'i dge ba'i bšes gñen gyi dpe ni/ de nas mkhas pa žes so/ /mkhas pa sogs lṅa ni rim pa bžin du/ ji lta ba rig pa daṅ/ ji sñed pa rig pa daṅ/ dbaṅ po gsal ba daṅ/ dran pa daṅ ldan pa'i šes rab daṅ/ rtogs dpyod daṅ ldan pa'i dpe'o/ /gdul bya rjes su 'dzin pa'i bsam pa skyes pa'i dpe ni 'di sñam du sems te/ žes so/ /sbyoṅ ba la žugs pa'i dpe ni/ de brtson pa chen po'i žes so/ /gñis pa don la sbyar ba la/ sgrib bya ni/ kye rgyal ba'i sras dag de bžin de bžin gšegs pa'i zab pa'i ye šes tshad med pa'i rgya che ba'i ye šes sems can thams cad ñe bar 'tsho ba'i ye šes kyi sems can thams cad kyi sems kyi rgyud la skye ruṅ daṅ/ gaṅ la dmigs nas bsgoms na saṅs rgyas kyi ye šes skye ba'i dmigs pa daṅ/ dri mas rnam par dag pa saṅs rgyas su bžag pa'i de bžin ñid ma tshaṅ ba med par rjes su žugs te/ sems can gyi sems kyi rgyun de dag kyaṅ de bžin gšegs pa'i ye šes daṅ 'dra bar tshad med do//* Selon cette explication, le *mahāpusta* sert d'exemple *(dṛṣṭānta)* à la fois pour ce qui cache *(sgrib byed)* et pour ce qui est caché — à savoir, aux termes de la parabole, le *cakravāḍa*, les Continents *(dvīpa)*, les *vimāna*, etc., qui sont peints sur lui. L'objet obscurci, qui est révélé par le *kalyāṇamitra* représenté, dans la parabole, par l'être érudit et expert, est la Gnose *(jñāna)* du *buddha*, qui est étendue et incommensurable et peut naître dans la Série consciente *(saṃtāna)* de tous les êtres animés dès que ceux-ci pratiquent la *bhāvanā* ; car la Gnose du *buddha* pénètre tous les *sattva* qui sont soutenus par elle. rGyal.tshab.rje ajoute qu'il ne convient cependant pas de conclure que le *sambuddha* ayant toutes les qualités *(spaṅs rtogs kyi yon tan)* existe dès l'origine dans le *cittasaṃtāna* des *sattva*, et il réfute ainsi la thèse attribuée aux Jo.naṅ.pa. — Cf. P. Masson-Oursel, Le Yuan jen louen, *JA* 1915/I, p. 345-346.

hasramahāsāhasralokadhātu[1]. En[2] effet, on dessinera la circonférence *(mahācakravāḍa)* à la dimension de la circonférence[2] ; on dessinera la Grande Terre *(mahāpṛthivī)* à la dimension de la Grande Terre ; on dessinera le *dvisāhasralokadhātu* à la dimension du *dvisāhasralokadhātu* ; on dessinera le *sāhasralokadhātu* à la dimension du *sāhasralokadhātu* ; on dessinera le monde aux quatre Continents *(cāturdvīpikalokadhātu)* à la dimension du monde aux quatre Continents ; on dessinera le Grand Océan *(mahāsamudra)* à la dimension du Grand Océan ; on dessinera le Jambudvīpa à la dimension du Jambudvīpa ; on dessinera le Pūrvavideha à la dimension du Pūrvavideha ; on dessinera l'Aparagodānīya à la dimension de l'Aparagodānīya ; on dessinera l'Uttarakuru à la dimension de l'Uttarakuru ; on dessinera le Sumeru à la dimension du Sumeru ; on dessinera les résidences célestes *(vimāna)* des dieux sur la terre à la dimension des résidences célestes des dieux sur la terre[3] ; on dessinera les résidences célestes des dieux du domaine du désir *(kāmāvacaradeva)* à la dimension des résidenses célestes des dieux du domaine du désir ; on dessinera les résidences célestes des dieux du domaine de la Forme *(rūpāvacaradeva)* à la dimension des résidences célestes des dieux du domaine de la Forme ; et[4] on dessinera les résidences célestes des dieux du Sans-forme *(arūpa)* à la dimension des résidences célestes des dieux du Sans-forme[4]. Alors ce *trisāhasramahāsāhasralokadhātu* contenu dans l'étendue de ce *mahāpusta* est introduit dans une seule particule atomique très subtile *(paramāṇurajas)* ; et de même que [ce *mahāpusta* est introduit] dans une particule atomique, ainsi il y aura aussi un tel *mahāpusta* dans toutes les particules atomiques. Ensuite naît un être intelligent, habile, instruit, sage, et possédant l'entendement qui comprend l'Ainsité *(tathatā)*. Il possède l'œil miraculeux parfaitement clair et lumineux ; et quand il regarde avec son œil miraculeux il voit qu'encore qu'un pareil *mahāpusta* ait été disposé ainsi dans ces particules atomiques, cela n'aide aucun être animé. Alors il réfléchit : « O ! ayant percé ces particules atomiques par la puissance et par la force de mon énergie, puissé-je faire en sorte que ce *mahāpusta* soutienne tous les êtres vivants »[5]. Il engendre alors la force et la puissance

(f. 5a) (f. 5b)

(1) Ici et plus loin P (K, ši, f. 117a8) porte *rim gyis* = *krameṇa* « graduellement » au lieu de *ril gyis* = *sakalam* « intégralement ». S'agit-il là d'une simple erreur dans le texte tibétain, qui aurait substitué un *m* pour un *l* ? Ou bien est-ce peut-être un écho de la controverse qui opposait au Simultanéiste *(cig car pa)* le Gradualiste *(rim gyis pa)* ? (Cf. dans *RGVV* 1.25 les expressions *yugapad ekakālam* = *cig car dus gcig tu* [p. 21.17 ; v. *supra*, p. 47, note 4] et *yugapat sarvatra sarvakālam* [p. 24.9] ; *RGV* 4.62,67). Sur un problème analogue posé par l'emploi, dans ce même texte de l'*Avataṃsaka*, du mot *pratyabhijñā-*, v. *infra*, p. 78, note 1.

(2) Cette phrase manque à la version sanskrite dans la *RGVV* éditée par Johnston, mais elle se trouve dans la traduction de rÑog. Cf. L. Schmithausen, *WZKSA* 15 (1971), p. 141.

(3) *sa bla na spyod pa'i lha*. Selon la *Mahāvyutpatti* (3076), *sa bla* correspond à *bhaumāḥ* ; la version de rÑog porte *sa la spyod pa'i lha* = *bhūmyavacaradeva*.

(4) Cette phrase manque à la version sanskrite dans la *RGVV* et dans sa traduction par rÑog.

(5) Le texte sanskrit dit : *yan nv ahaṃ mahāvīryabalasthāmnā etat paramāṇurajo bhittvā etan mahāpustaṃ sarvajagadupajīvyaṃ kuryām*.

de l'énergie, et il fait en sorte que ces *mahāpusta* soutiennent tous les êtres vivants conformément à son intention. S'il en est ainsi, ô fils de Jina, la Gnose de *tathāgata* — la Gnose infinie, la Gnose exempte d'attachement[1], la Gnose qui soutient tous les êtres animés *(sarvasattvopajīvyajñāna)* — existe elle aussi intégralement dans le *citta* de tous les êtres animés : tous les *citta* des êtres animés sont égaux en mesure à la Gnose de *tathāgata*. Mais les enfantins *(bāla)* liés par leur saisie d'une notion *(saṃjñāgrāha)*[2] ne la connaissent pas, ne la comprennent pas, ne la constatent pas directement, et ils n'expéri-

(1) Le mot *asaṅgajñāna* manque dans la version sanskrite ; mais on le trouve plus loin, vers la fin de la présente section, où *chags pa med pa'i ye šes* traduit *asaṅgajñāna* « Gnose exempte d'attachement » (ou : « d'obstruction », *asaṅga* étant traduit ailleurs par *thogs pa med pa* [: *apratihata*]). Cependant, comme le MS « B » du texte sanskrit de la *RGVV* répète par deux fois le mot *apramāṇajñāna*, il est possible que le mot *asaṅgajñāna* soit à rétablir dans cette version sanskrite aussi, à la place du mot *apramāṇajñāna* répété.

(2) Les termes *graha* et *grāha* désignent la « prise » ou « saisie » d'un objet, et plus spécialement la « position » abusive et inexacte d'un objet sur la base d'une méprise résultant de la conceptualisation différenciatrice. Cf. les mots *dvayagraha* (v. *DzG*, f. 24a ; *RGV* 2.65 ; *LAS*, p. 311.8-9 ; Bhāṣya du *MSA* 14.28, 19.51), *abhūtagrāha* (v. *RGV* 1.157-163 cité dans *DzG*, f. 19a-b), *asadgrāha* (Bhāṣya du *MSA* 11.68), *nityagrāha* (*MMK* 22.13-16), *ātmagrāha* (la « position » abusive et inexacte d'un soi dans ce qui est *anātman* est discuté dans *DzG*, f. 8a6 ; cf. Bhāṣya du *MSA* 11.68 [*asadgrāha*] et *Bodhicaryāvatārapañjikā* 9.1 [p. 350.10] ; mais voir le passage du *Mahāmeghasūtra*, cité dans le *DzG*, f. 32a1-2, où il est question de l'inversion exacte de la position abusive ; v. *infra*, p. 117, note 1). Cf. aussi l'*abhūta-parikalpita* discuté dans le *Dṛḍhādhyāśayaparivarta*, cité dans le *DzG*, f. 23a, et dans la *Prasannapadā* ad *MMK* 23.14.

La *saṃjñā* est l'aperception des marques phénoménales distinctives d'un objet et, partant, la « notion » différenciatrice qu'on se fait de cet objet. En effet, d'après sa définition, la *saṃjñā* (et le *saṃjñāskandha*) consiste en l'aperception *(udgrahaṇa)* — autrement dit la différenciation *(pariccheda)* — des marques *(nimitta)* de l'objet *(viṣaya, ālambana, artha)* ; elle prend son développement en liaison avec le *manovijñānakāya* (à la différence des cinq *vijñānakāya* sensoriels), et c'est ce qu'on nomme *vikalpa*. V. *Abhidharmakośa* 1.14 *(saṃjñā nimittodgrahātmikā)* avec la *Vyākhyā* (qui précise : *nimittaṃ vastuno 'vasthāviśeṣo nīlatvādi| tasyodgrahaṇaṃ paricchedaḥ| ...manovijñānakāyasaṃprayoginī tu paṭvtti, tad eva vikalpam uktam*) ; Ṭīkā du *MAV* 1.8 (p. 31.14), 1.9 (p. 34-35), 3.18 (p. 145. 10 : *arthaparicchedaḥ saṃjñā| arthanimittodgrahaṇātmakatvāt...*), 3.23 (p. 162) ; *Triṃśikābhāṣya* 3 (p. 21.2 : *saṃjñā viṣayanimittodgrahaṇam| viṣaya ālambanam| nimittaṃ tadviśeṣo nīlapītādyālambanavyavasthākāraṇam| tadgrahaṇaṃ nirūpaṇaṃ nīlam etan na pītam iti|*) ; *Prasannapadā* ad *MMK* 18.1 (p. 343.9) ; *AAĀ* 1.29 (p. 47) ; cf. *Abhidharmasamuccaya*, p. 2.5. — Selon l'Abhidharma des Sarvāstivādin, la *saṃjñā* est un *caitta-mahābhūmika*, c'est-à-dire l'un des facteurs mentaux toujours associés à la pensée *(Abhidharmakośa* 2.23-24, 34, avec la *Vyākhyā)*. De leur côté les Vijñānavādin énumèrent cinq *sarvatragacaitasikadharma* (ou *caitta*) : *Triṃśikā* 3 et 9, et Ṭīkā du *MAV* 3.23 (p. 162.16) ; L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 148-149, 209, 297, 308 (cf. *Yogācārabhūmi*, p. 60).

Lorsque la « notion » comporte une erreur qui consiste à apercevoir une chose dans ce qui n'est pas cette chose (ou une qualité dans une chose qui n'a pas cette qualité) — par exemple, la qualité de la permanence dans ce qui est vraiment impermanent, ou le soi *(ātman)* dans ce qui est *anātman* — il y a méprise notionnelle *(saṃjñāviparyāsa* ; cf. *Yogācārabhūmi*, p. 166 ; *AAĀ* 2.21 [p. 333] : *saṃjñāyā nimittagrahaṇātmikāyāḥ svaviṣayābhāvena viparyāsaḥ, atasmiṃs tadgrahād bhrāntiḥ saṃjñāviparyāsaḥ)*. Ce *saṃjñāviparyāsa* recouvre donc le *grāha/graha* dont il a été question plus haut. Cf. *Kāśyapaparivarta* § 94, 100, 144. — Pourtant, la *saṃjñā* peut aussi être exacte, car elle aperçoit les marques distinctives d'un objet conformément à la réalité (relative) ; cf. *Abhidharmakośa* 1.14 et Ṭīkā du *MAV* 5.16 (p. 219.15) avec 3.10 (p. 123.3-4) ; et c'est ainsi qu'un Sūtra cité

mentent pas cette Gnose du *tathāgata*. Ainsi, par la Gnose de *tathāgata* exempte d'attachement, le [*tathāgata*] discerne tous les Éléments de l'être animé[1], et une pensée d'émerveillement se produit en lui : « O! les êtres animés ne connaissent pas exactement cette Gnose de *tathāgata*, et l'existence à l'intérieur de la Gnose de *tathāgata* est une grande merveille ![2] Puissé-je enlever tous leurs liens formés par

dans le *DzG* (f. 28b1) parle de la *saṃjñā* exacte *(yaṅ dag pa'i 'du śes)*. Par ailleurs, selon le *Samādhirājasūtra* (22.15), de la *saṃjñā* qui est fine *(mṛdukī)* dans son action dans le domaine du *nāmarūpa* procède la pensée lumineuse *(prabhāsvara)*, qui ne s'attache pas au *nāmarūpa*. (Sur les *saṃjñā* du *nitya*, de l'*ātman*, etc., leur application invertie et partant erronée aux choses qui n'y correspondent pas, et l'inversion de cette application erronée, v. *infra*, f. 7b, 23b [avec p. 117, note 1], 27a, 31a).

Il est fait allusion aussi à la « notion comportant discours » *(abhilāpasaṃjñā;* v. le Bhāṣya et la Ṭīkā du *MAV* 5.16, où il est dit, p. 219, qu'elle est *abhilāpasamutthā* ou *abhilāpasamutthāpikā)* ; elle constitue le *jalpamanaskāra*. Ce *manaskāra* consiste en le *grāhyagrāhakajalpa* ; et, à son tour, il est la base du *grāhyagrāhakavikalpa* ; pourtant, il est lui-même exempt de méprise au point de vue de la relativité *(saṃvṛtyaivāviparyāsaḥ)*, et c'est par cette absence de méprise que le Bodhisattva élimine la cause de l'erreur ayant pour caractère l'attachement conceptuel *(abhiniveśa)* au *grāhyagrāhaka*.

D'autre part, *saṃjñā* désigne le nom *(nāman)* des ensembles notionnels constituant les mots *(Abhidharmakośavyākhyā* 2.47 : *saṃjñāsamuktayo nāmakāyāḥ)* ; et la « notation » est une appellation *(saṃjñākaraṇam nāmadheyam)*, comme le nom propre Devadatta *(ibid.)*. Selon la *Vibhāṣāprabhāvṛtti* (p. 109), *saṃjñākaraṇa* = *nāman* — « pot » par exemple (cf. p. 50 sur la *saṃjñā*) ; et selon Yaśomitra le terme *saṃjñākaraṇa* peut s'analyser soit comme un *ṣaṣṭhīsamāsa* (= *saṃjñāyāḥ karaṇam*) désignant ce qui produit le *caitasika-dharma* qu'est la *saṃjñā* (interprétation adoptée par La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 2, p. 238), soit comme un *karmadhāraya* (*saṃjñaiva karaṇam* ; v. *Vyākhyā* 2.47). Selon l'Abhidharma des Sarvāstivādin, alors que la *saṃjñā* « notion » est, comme on l'a déjà vu plus haut, un facteur mental *(caitasika, cittasamprayuktasaṃskāra)*, la *saṃjñā* = *nāmakāya* est un *cittaviprayuktasaṃskāra* (et non pas *rūpa* comme la *vāc* ou le *śabda*) ; mais Vasubandhu critique cette définition, et toute la théorie sarvāstivāda, du *nāma(kāya)* et conclut en disant que le nom est un son qu'on rattache à des sens (*artheṣu kṛtāvadhiḥ śabdo nāma* ; v. *Abhidharmakośavyākhyā* 2.47 [p. 110] ; cf. 3.30). — Même si les valeurs de « notion » *('du śes)* et de « nom » *(miṅ)* sont à considérer comme deux acceptions distinctes du mot sanskrit *saṃjñā*, il demeure que, dans la pensée bouddhique, la parole, la notion et la conceptualisation différenciatrice *(vikalpa)* sont très étroitement liées (cf. *supra*, p. 60, note 3).

Sur le terme *saṃjñā* v. O. Rosenberg, *Probleme der buddhistischen Philosophie* (Heidelberg, 1924), p. 134, 186 (« Unterscheidung ») ; Th. Stcherbatsky, *Central Conception of Buddhism* (Londres, 1923), p. 17 (« idea »), 98 (« conception ») ; H. V. Guenther, *Philosophy and Psychology in the Abhidharma* (Lucknow, 1957), p. 47, 58 (« sensation ») ; E. Frauwallner, *Philosophie des Buddhismus* (Berlin, 1956), p. 26 (« Bewusstsein ») ; H. v. Glasenapp, *Jñānamuktāvalī* (Festschrift J. Nobel, New Delhi, 1959), p. 59-60 (« Unterscheidungsvermögen ») ; J. May, *Candrakīrti : Prasannapadā Madhyamakavṛtti* (Paris, 1959), notes 208 et 252 (« notion »).

(1) *sems can gyi khams* (= *sattvadhātu*). Le sanskrit porte au contraire : *sarvadharma-dhātusattvabhavanāni vyavalokya* « ayant aperçu toutes les résidences des êtres — le *dharmadhātu* » (ce qui correspond à la traduction par rÑog de *RGVV* 1.25 dans P, f. 89a3 : *chos kyi dbyiṅs sems can gyi gnas thams cad la rnam par gzigs nas*). Cf. *Jñānālokālaṃkāra-sūtra*, f. 522a, cité dans *RGVV* 1.5-8 (p. 9.18) : *sattvānāṃ ca dharmadhātuṃ vyavalokya* ; *RGV* 4.2 : *buddhatvam sarvasattve... vilokya* ; *Théorie*, p. 288. — Mais sur *sattvadhātu* interprété comme *tathāgatadhātu*, etc., v. *Théorie*, p. 263.

(2) La leçon *ācāryasaṃjñī bhavati* = *slob dpon gyi 'du śes gyur te* dans la citation de l'*Avataṃsaka* dans *RGVV* 1.25 est vraisemblablement une erreur pour *āścāryasaṃjñī*

la notion en enseignant le Chemin saint *(āryamārga)* pour que ces être animés, après avoir de toute façon enlevé leurs grands nœuds notionnels par la force et le pouvoir de ce Chemin saint, puissent comprendre la Gnose de *tathāgata* et obtenir l'Égalité *(samatā)* du *tathāgata.* » Et il enleva complètement toutes les formes de la notion. Ainsi, pour enlever complètement toutes les formes de
f. 6a la notion, la Gnose infinie de *tathāgata* soutient tout le monde[1]. O fils de Jina, par cette dixième Porte qui est à comprendre, le grand Bodhisattva comprendra la naissance de l'Esprit des Tathāgata-Arhat-Samyaksambuddha[2]. »

Ici *dar yug chen po* dans la traduction de rṄog correspond à *ri mo'i gži chen po*[3].

[5. L'Élément *(dhātu)*.]

Dans le *Mahābherīsūtra* il est dit[4] : « O Kāśyapa, il y a quatre exemples illustrant les causes et les raisons de l'obscurcissement *(āvaraṇa)* de l'Élément *(dhātu)* de l'être animé. Quels sont ces quatre [exemples]? L'exemple de l'œil recouvert d'une taie *(paṭala)* « vitreuse » *(kāca)* ou « obscure » *(nīla)* ; celui de la lune voilée par un

(= *ṅo mtshar gyi dgoṅs pa skye bar 'gyur te* dans la traduction de ce Sūtra dans le bKa'. 'gyur et ici dans le *DzG*) ; cf. Taishō, X, p. 272c25-27.

Sur la valeur de cette notion de l'émerveillement selon les écoles du Houa-yen et du Tch'an, v. I. Miura et R. F. Sasaki, *Zen Dust* (New York, 1966), p. 254-255.

(1) La version sanskrite de ce passage, qui s'arrête ici dans la *RGVV*, est la suivante : *yan nv aham eṣāṃ sattvānām āryeṇa mārgopadeśena sarvasaṃjñākṛtabandhanāpanayanaṃ kuryāṃ yathā svayam evâryamārgabalādhānena mahatīṃ saṃjñāgranthiṃ vinivartya tathāgatajñānaṃ pratyabhijānīran| tathāgatasamatāṃ cânuprāpnuyuḥ| te tathāgatamārgopadeśena sarvasaṃjñākṛtabandhanāni vyapanayanti| apanīteṣu ca sarvasaṃjñākṛtabandhaneṣu tat tathāgatajñānam apramāṇaṃ bhavati sarvajagadupajīvyam|*

L'emploi ici de l'expression *pratyabhijānīran*, dérivée de la racine *praty-abhi-jñā-* « reconnaître », est remarquable. Tandis que rṄog.lo.tsā.ba traduit par l'équivalent littéral *so sor mṅon par šes pa* (P, f. 89a6), la traduction du bKa'.'gyur porte simplement *khoṅ du chud pa* « comprendre ». Or, la notion de la *re*-connaissance (ou *anagnosis*) de la réalité semble bien être assez isolée dans le bouddhisme, qui parle bien au contraire de sa compréhension *(adhi-gam-)* et de sa constatation. — En revanche, le terme de *pratyabhijñā* « *anagnosis* » est caractéristique d'une certaine théorie brâhmanique de la Gnose libératrice selon laquelle on *re*-connaît la réalité immuable et éternelle qu'on avait pour ainsi dire perdue de vue. Le terme a été employé notamment par l'école śivaïte du Kaśmīr, dont la doctrine systématique de l'*īśvarapratyabhijñā* fut développée par Somānanda, l'auteur de la *Śivadṛṣṭi* ; v. l'*Īśvarapratyabhijñākārikā* d'Utpala, 3.1.17, avec le commentaire d'Abhivanagupta, et aussi le *Locana* de ce dernier sur le *Dhvanyāloka* 1.8 ; *Sarvadarśanasaṃgraha*, chapitre VIII ; K. Ch. Pandey, *Abhinavagupta*², p. 293, 299, 315-316. — L'école de la Mīmāṃsā emploie aussi ce terme ; cf. Kumārila, *Ślokavārttika*, Ātmavāda (et la critique de Śāntarakṣita, *Tattvasaṃgraha* 7.228 et suiv). V. aussi Jayantabhaṭṭa, *Nyāyamañjarī*, II, p. 21 et suiv. ; J. Sinha, *Indian Psychology*, I, p. 94 et suiv.

(2) Selon Bu.ston, cette parabole concernant la présence de la Gnose de *buddha* chez tous les *sattva* est intentionnelle (*infra*, f. 18b). Cf. *YG*, f. 37b4, 38b4-6.

(3) *RGVV*, traduction de rṄog, P, f. 88a5.

(4) *MBhS*, f. 181a5-182b2.

nuage ; celui du puits qu'on creuse ; et celui de la lampe dans un vase. Ces quatre, ô Kāśyapa, constituent la cause et la raison de la déclaration « Il existe un *garbha* ». En vertu de ces causes et raisons l'Élément de *buddha* existe chez tous les êtres animés et chez tous les êtres vivants ; orné des Marques *(lakṣaṇa)* et des signes secondaires *(anuvyañjana)* excellents et infinis, il se manifestera, et en vertu de cet Élément les êtres animés obtiendront le *nirvāṇa*[1].

« Il y a sous ce rapport [l'exemple du] trouble visuel *(timira)*. L'œil recouvert d'une taie « vitreuse » ou « obscure » est troublé et apte à être traité ; tant qu'on n'a pas trouvé un médecin, on reste aveugle ; et quand on trouve un médecin on verra rapidement. Tant que cet Élément recouvert de l'enveloppe des dizaines de milliers de souillures *(kleśa)* — comme recouvert d'une taie « obscure » — aime les Auditeurs *(śrāvaka)* et Pratyekabuddha, le soi qui est non-soi est mon soi[2]. Mais lorsqu'il aime les *buddha-bhagavat* il devient soi, et ensuite un homme capable de la réalisation. Les *kleśa* sont à considérer f. 6b
comme la maladie des yeux de cet homme consistant en le trouble dû à la taie « vitreuse » et « obscure ». Et le *tathāgatagarbha* existe aussi certainement que l'œil. — Puis il y a [l'exemple de] la lune voilée par un nuage. De même que le disque de la lune voilé par un nuage épais n'apparaît pas, de même l'Élément recouvert d'une enveloppe de *kleśa* n'apparaît pas. Mais lorsqu'on se débarrasse de l'accumulation des *kleśa* qui est comme le nuage, l'Élément apparaît comme la pleine lune. — Puis il y a [l'exemple du] puits qu'on creuse. Quand quelqu'un est en train de creuser par exemple un puits, tant que la terre est sèche il considère, en raison de ce signe, qu'il est loin de l'eau ; et aussitôt qu'il trouve de la boue, il saura par ce signe que l'eau est proche ; et quand il atteint l'eau il aura terminé son excavation. De la même façon, les Auditeurs et Pratyekabuddha font plaisir aux Tathāgata ; dans leur conduite ils s'adonnent à la bonne conduite et « creusent » les souillures. Après avoir fini de les « creuser » on obtient le *tathāgatagarbha* comme [on obtient] l'eau [dans le puits]. — Enfin il y a [l'exemple de] la lampe dans le vase. De même que la lumière qui vient d'une lampe placée dans un vase n'est ni brillante ni claire et n'assure pas le bien des êtres animés, de même le *tathāgatagarbha* n'accomplit pas le bien des êtres animés, quoi qu'il ait été dit qu'il est doué des Marques et des signes secondaires. Quand le vase a été cassé, la lumière apparaît en sa nature et assure ainsi le bien des êtres. De la même façon, comme une lampe dans le vase du cycle des existences *(saṃsāra)* le *tathāgatagarbha* brille dans son enveloppe des dizaines de millions de *kleśa* ; et après que les *kleśa* du *saṃsāra* ont été épuisés, le *tathāgatagarbha* accomplit le bien des êtres animés, à l'instar de la lampe quand le vase a été cassé[3].

(1) V. *infra*, f. 18a.

(2) *bdag gi bdag* « le soi de soi-même = mon soi » (*me ātmā* ; cf. la formule dans le *Catuṣpariṣatsūtra*, éd. Waldschmidt, p. 367) (ou « le soi du soi » ?).

(3) L'exemple de la lampe dans un vase se retrouve dans l'*AMS*, f. 294a.

f. 7a « Il faut savoir que de même que l'Élément de l'être animé *(sattva-dhātu)* existe chez moi, ainsi, en vertu de ces quatre raisons, il existe aussi chez tous les êtres animés »[1].

[6. LE SOI *(ātman)* ET L'ABSOLU[2].]

De plus l'*Aṅgulimālīyasūtra* dit[3] : « Révérend Mahā-Maudgalyāyana, ce *tathāgatagarbha* vrai, la réalité, est le Corps de Sens absolu *(paramārtha)*, le Corps permanent *(nitya)*, le Corps inconcevable du *tathāgata (tathāgata-acintyakāya)* ; le *paramārtha-kāya* est le Corps immuable *(ther zug pa: śāśvata, kūṭastha)*, le *nitya-kāya* est le *paramārtha-kāya* ; le *dharma-kāya* est le Corps tranquille *(ži ba, śānta)*, le *paramārtha-kāya* est le *dharma-kāya* : comment enseigner ce Corps né du réel! C'est ainsi qu'il provient d'un enseignement *(dharma)* qui n'est pas vrai[4]. Tout ce que Bhagavat a enseigné est exempt de fausseté ; on l'appelle donc « *buddha* ». » « Ce *tathāgatagarbha* est le soi *(ātman)*. »

Dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* il est dit[5] : « O Bhagavat, si l'on n'insiste pas sur la notion *(saṃjñā)*[6] de la douleur, de l'impermanent et du non-soi, etc., ce *pudgala* ne sera pas appelé « Saint » *(ārya)*[7]. C'est en raison de l'inattention *(pramāda)* qu'on tourne dans le *saṃsāra*. O Bhagavat, nous avons par conséquent beaucoup insisté sur ces notions[8]. — Bhagavat dit alors aux Bhikṣu : Écoutez bien et

(1) Cf. *AMS*, f. 242b4. Voir aussi *Jñānālokālaṃkārasūtra*, f. 520a, cité dans *RGVV* 1.148 : *tatra mañjuśrīs tathāgata ātmopādānamūlaparijñātāvī| ātmaviśuddyā sarvasattvaviśuddhim anugataḥ| yā câtmaviśuddhir yā ca sarvasattvaviśuddhir advayâiṣâdvaidhīkārā||* « A ce propos, ô Mañjuśrī, le *tathāgata* a bien compris la racine de la susception du soi ; par la pureté de lui-même (ou : de son soi) il a atteint (ou : connu, *rtogs pa*) la pureté de tous les êtres animés : la pureté de soi-même (ou : du soi) et la pureté de tous les êtres animés est sans dualité, sans différenciation » (cf. *RGV* 4.12 : *sattvātmasamadarśana*). Le mot *ātman* s'emploie ainsi à la fois comme un pronom réfléchi et comme un substantif ; cf. *RGV* 1.157, 161. Or l'*ātmapāramitā* (*RGV* 1.35-36), ou le *paramātman* (*RGV* 1.37), est exempte du développement discursif *(prapañca)* portant sur le soi/non-soi ; v. *DzG*, f. 23b et suiv.

(2) Sur la notion de l'Absolu dans la pensée bouddhique, v. L. de La Vallée Poussin, Réflexions sur le Madhyamaka, *MCB* 2 (1933), p. 38 et suiv., et *HJAS* 3 (1938), p. 146 et suiv. ; S. Schayer, Das mahāyānistische Absolutum, *OLZ* 1935, col. 401-415 ; E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, p. 37-51 ; J. W. de Jong, The Absolute in Buddhist Thought, *Essays in Philosophy* (Mélanges T. M. P. Mahadevan, Madras, 1963), p. 56-64 ; A. Bareau, *L'absolu en philosophie bouddhique* (Paris, 1951) ; *Théorie*, p. 297-392.

(3) *AMS*, f. 254b7-255a3.

(4) Le sens de ce paradoxe sera expliqué ci-dessous.

(5) *MPNS*[2], ka, f. 51a-52b ; cf. *YG*, f. 42a.

(6) V. *supra*, p. 76, note 2 ; *infra*, p. 117, note 1.

(7) L'*āryapudgala* est une personne qui a obtenu l'un des quatre fruits *(phala)* de la vie religieuse ou qui est candidat *(pratipannaka)* à l'un de ces fruits ; cf. *Abhidharmakośavyākhyā* 6.45-46 (p. 574) (et La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 6, p. 232) ; *Prasannapadā* ad *Mūlamadhyamakakārikā* 24.3-5.

(8) Ce passage fait allusion à la doctrine du Śrāvakayāna.

retenez! Vous avez pris pour exemple un homme ivre qui, bien qu'ayant aperçu des syllabes et des lettres, ne comprend pas le sens. Dans ce cas-ci quel est le « sens »? Un ivrogne conçoit par exemple la notion que le soleil et la lune tournent alors qu'ils ne tournent pas. Les profanes *(pṛthagjana)* en font autant. Complètement recouverts qu'ils sont par l'*avidyā* souillée *(saṃkliṣṭā)*, ils conçoivent une pensée invertie *(viparyasta)* ; ils conçoivent la notion du non-soi à l'endroit du soi *(ātman)*, de l'impermanent à l'endroit du permanent *(nitya)*, du très impur à l'endroit du très pur *(pariśuddha)*, et de la douleur à l'endroit de l'heureux *(sukha)*. Complètement recouverts qu'ils sont *f. 7b* par le *saṃkleśa*, ils conçoivent de telles notions ; et comme ils ne comprennent pas le sens, ils ressemblent à l'ivrogne qui conçoit la notion du tournoiement à propos de ce qui ne tourne pas[1]. « Ce qu'on appelle « soi » signifie « *buddha* ». Permanent signifie « *dharma-kāya* ». Heureux signifie « *nirvāṇa* ». Très pur signifie « *dharma* ». S'il en est ainsi, pourquoi, ô Bhikṣu, dites-vous que la notion du soi comporte l'égoïsme *(abhimāna)* et tourne dans le *saṃsāra*? Votre affirmation selon laquelle nous insistons aussi sur la notion de l'impermanent, du douloureux et du non-soi ne constitue réellement pas le sens. Comme ces trois affirmations insistantes *(nan tan byed pa)* ne constituent pas le sens réel, je dois enseigner ce qui est en plus de ces trois *dharma* d'insistance et qui en diffère[2]. C'est un *dharma* inverti *(viparyasta)* que de prendre le douloureux pour heureux et l'heureux pour douloureux. C'est un *dharma* inverti que de prendre l'impermanent pour permanent et le permanent pour impermanent. C'est un *dharma* inverti que de prendre le non-soi pour soi et le soi pour non-soi. C'est un *dharma* inverti que de prendre le très impur pour pur et le très pur pour impur[3]. Ces quatre *dharma* invertis consistent en le fait qu'une personne ne sait pas sur quoi il faut insister réellement et exactement. O Bhikṣu, concevez la notion *(saṃjñā)* que le *dharma* de la douleur est bonheur ; concevez la notion que l'impermanent est permanent ; concevez la notion que le non-soi est soi ; concevez la notion que le très impur est très pur[4]. Dans le monde aussi il y a le permanent,

(1) Sur la différence entre le *kleśa* « souillure » (c'est-à-dire les *kliṣṭadharma*) et le *saṃkleśa* « Affect » (tous les *sāsravadharma* à l'opposé des *anāsrava°* ou des *vyavadānadharma*) voir par exemple L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 96, 214 et suiv., et 343 et suiv. ; cf. *RGVV* 1.12 (p. 13), 36 (p. 33), 64, 130-131. Le *saṃkleśa* consiste en *kleśasaṃkleśa*, *janmasaṃkleśa* et *karmasaṃkleśa*. Sur l'*upakleśa* voir *Abhidharmasamuccaya*, p. 47 ; *Siddhi*, p. 259, 343, 362 et suiv. Cf. *Hōbōgirin* s.u. *Bonnō* ; J. May, *Candrakīrti*, notes 226 et 984 ; *infra*, p. 106, note 2.

(2) Ce qui est en sus peut ainsi représenter en quelque sorte la réalité suprême. Sur la notion du reste *(avaśiṣṭa)* (et de l'*uttaribhāvanā* ?) v. *RGV* 1.153-155 ; *Théorie*, p. 314, 336 et suiv. — Sur l'« équivalence » du *tathāgata* et de l'*ātman* v. *infra*, p. 114-115.

Sur le processus d'inversion, préconisé dans le « troisième Cycle » de la prédication du Buddha, des notions cultivées dans le « premier Cycle » — le Śrāvakayāna — v. *infra*, p. 117, note 1.

(3) Cf. *MPNS*[1], f. 44a-b, 59b, 146b-147a, 157b, etc. Sur *'dzin pa* = *grah-* « prendre, saisir » et *grāha* « prise, saisie », cf. *supra*, p. 76, note 2.

(4) Cet exercice d'inversion, d'apparence paradoxale, doit sans doute préparer l'esprit pour l'inversion des notions dont il sera question plus loin, V. *infra*, p. 117, note 1.

l'heureux, le soi, et le très pur ; et [dans] le supramondain aussi[1] il y a f. 8a le permanent, l'heureux, le soi, et le très pur[2]. Le *dharma* mondain susceptible d'être exprimé *(abhilāpya)* est sans Sens ; s'il est supramondain *(lokottara)* il est à la fois exprimable et le Sens. »[3] « Qu'est-ce[4] qu'on appelle « Sens » ici ? Le non-soi est « *saṃsāra* », et le « soi » est le *tathāgata*. L'impermanent est l'Auditeur *(śrāvaka)* et le Pratyekabuddha, et le permanent est le *dharmakāya* du *tathāgata*. La douleur est tous les hétérodoxes *(tīrthika)*, et le bonheur est le *parinirvāṇa*. Le très impur est le *saṃskṛtadharma*, et le très pur est le *dharma* réel des *buddha* et *bodhisattva* et est, partant, non inverti. »

En employant l'exemple du sot qui récupère une tuile lorsqu'il cherche un bijou dans un étang, on a parlé de l'insistance sur le non soi, etc.[5].

Lorsque des Bhikṣu qui avaient d'abord réalisé en méditation le non-soi demandèrent quel est le *nirvāṇa*, le *Mahāparinirvāṇasūtra* employa l'exemple du médecin habile qui dit que le lait est un poison pour qu'on ne donne pas le lait à [certains] malades, et qui, ayant ensuite indiqué une certaine sorte de lait, déclare que celle-ci est un remède[6]. Ainsi, suivant ce Sūtra, si l'on a parlé du non-soi, il existe pour cela une cause et une condition[7]. Et si l'on a dit que le soi existe, c'est comme dans le cas du médecin habile qui sait si le lait peut servir de remède ou s'il ne le peut pas ; mais ce n'est point pareil au cas des enfantins *(bāla)* de basse catégorie qui posent un soi (: *ātmagrāha*). Les enfantins de basse catégorie qui posent un soi le posent grand comme un pouce, comme un grain de sésame, ou comme une particule atomique[8]. Or, quand le Tathāgata parle du « soi », ce n'est pas pareil ; et il est donc dit que dans tous les *dharma* il n'y a pas de soi. En réalité, il n'est pas question du non-soi. Et quant à l'appellation « soi », un *dharma* isolé *(dben pa : vivikta)*[9], réel *(yaṅ dag pa : bhūta)*, permanent,

(1) H porte *'jig rten las 'das pa* la'*aṅ*.

(2) Cf. *infra*, f. 23b.

(3) H porte *'jig rten las 'das* pa *ni*. Cf. *infra*, f. 33b.

Le fait qu'une chose relative soit exprimable au niveau de l'usage ordinaire impliquerait donc qu'elle n'est pas la réalité absolue. La question se pose alors de savoir si la réalité peut être exprimée sans cesser en quelque sorte d'être absolue et supra-mondaine ; sur la réalité absolue qui est connaissable *(jñeya)* bien qu'elle soit *en soi* ineffable (*nirabhilāpya*, etc.) v. *supra*, p. 60. V. *IBK* 20/1 (1971), p. 1-7.

(4) *MPNS*[2], ka, f. 52b4-7.

(5) Il s'agit du *vāpītoyamaṇidṛṣṭānta* du *MPNS*[1] (f. 45b et suiv.). C'est la parabole des sots qui, lorsqu'ils veulent retrouver une pierre précieuse perdue dans un étang, ne récupèrent que des cailloux. Ce passage du *MPNS* est cité dans *RGVV* 1.153.

(6) V. *MPNS*[1], f. 47b-48a ; *MPNS*[2], ka, f. 57b.

(7) Voir ci-dessous, f. 22b.

(8) Cf. l'*aṅguṣṭhamātrapuruṣa* dans *Kaṭhopaniṣad* 2.1.12, 3.6.17, *Śvetāśvatara* 3.13, 5.8 et *Mahānārāṇīya* 16.3. Cf. aussi *Bṛhadāraṇyaka* 5.6 et *Chāndogya* 3.14.3. — V. *MPNS*[1], f. 165b-166a ; *MPNS*[2], ka, f. 57b.

(9) Sur le terme *vivikta* = *dben pa* « isolé », cf. *Kāśyapaparivarta* § 144 ; Candrakīrti, *Prasannapadā* ad *MMK* 22.10 (p. 443.7-8) ; 18.3 (p. 349.3) ; *RGV* 1.158 (*infra*, f. 19a ; p. 106, note 1).

durable, *ātmabhūta*, invariable et inaltérable se dit « soi » : c'est comme *f. 8b*
le cas du grand médecin qui sait que le lait est un remède. Le *tathāgatagarbha* est pareil : en vue des profanes *(pṛthagjana)* il a été dit qu'un soi existe réellement dans tous les *dharma*. C'est comme si, après avoir donné un remède à un bébé, et jusqu'à l'absorption de ce remède, on disait qu'il y a du poison dans le sein [de sa mère] pour que le bébé ne soit pas allaité ; mais quand le remède a été absorbé, on dit qu'il n'y a pas de poison[1]. De la même manière, tant que les disciples *(vineya)* ne sont pas mûrs dans leur Série (consciente, *saṃtāna*), on dit qu'il existe un soi ; mais quand ils sont mûrs on dit que le soi n'existe pas[2].

Dans l'exemple de l'épée, considérant qu'il n'existe pas d'épée qui soit pareille à la corne du bouc, on dit qu'il n'y a pas d'épée ; mais considérant qu'une épée véritable existe, on dit qu'il y a une épée[3]. Ainsi, afin de rejeter l'opinion selon laquelle le soi est grand comme un pouce, on dit que le soi n'existe pas ; mais à l'érudit qui connaît le caractère *(lakṣaṇa)* du soi, on dit que le soi existe[4].

[7. L'INTENTION : L'*abhiprāya* ET L'*abhisaṃdhi*.]

Le *tathāgatagarbha* très profond et très difficile à comprendre — le secret de l'Esprit des *tathāgata*[5] — a été enseigné intentionnellement *(saṃdhāya)*, car le *Mahāparinirvāṇasūtra* parle maintes fois du *tathāgatagarbha* énoncé intentionnellement[6]. Or tout ce dont on a parlé intentionnellement n'est pas à entendre au pied de la lettre *(yathāruta)*.

Il y a par exemple le vers :

[*mātaraṃ pitaraṃ hatvā rājānaṃ dvau ca śrotriyau* /
rāṣṭraṃ sānucaraṃ hatvā śuddha ity ucyate naraḥ //]

« Quand un homme a tué sa mère et son père, le roi et deux Brâhmanes instruits et a détruit le pays avec ses habitants, on dit qu'il

(1) Voir ci-dessous, f. 9a-b.

(2) Cf. *supra*, p. 32 *(saṃtrāsapada)*.

(3) Cf. *MPNS*[1], f. 165a-166a. La comparaison semble se rapporter à une chose dont on a l'habitude de parler sans avoir jamais pu établir son existence, tel l'*ātman* des *tīrthika*. En fait, les Tīrthika ne connaissent pas la véritable signification de ce qu'ils appellent *ātman*, et leur théorie est donc une vue fausse *(mithyādṛṣṭi)* ; mais le Tathāgata et les grands Bodhisattva connaissent sa vraie nature. Cf. *RGVV* 1.36 (cité dans le *DzG*, f. 24b-25a) et *infra*, p. 114 avec note 1.

(4) *MPNS*[1], f. 165b-166a. Cela ne veut bien entendu pas dire qu'on accepte la théorie spéculative qui pose un *ātman* substantiel ; voir ci-dessous, f. 21a-25a et 26b-27a. Cf. *MSA* 6.2.

(5) *de bžin gšegs pa rnams kyi thugs kyi gsaṅ ba* : *tathāgatacittaguhya(?)* ; voir ci-dessus, Introduction, p. 30, note 5, et *DzG*, f. 4b5, 6a1.

(6) Cf. par exemple *MPNS*[2], ka, f. 501a2.

est pur. »[1] Et selon le *Laṅkāvatārasūtra*[2], si l'on a commis les cinq péchés à rétribution immédiate *(ānantarya)*, on possède le *dharma* de l'intuition *(abhisamaya)*, et on accomplit l'*ānantarya*[3]. Alors qu'il est impossible d'entendre cette déclaration au pied de la lettre, il y a là la fondation intentionnelle *(dgoṅs gži)* suivante : « La soif se dit mère et l'ignorance est le père, et comme il connaît les objets le *vijñāna* est
f. 9a enseigné sous le nom de *buddha* ; les Arhat sont l'inclination et l'ensemble des cinq Groupes est le *saṃgha*. Du fait de couper l'intervalle sans interruption l'action est sans intervalle. »[4] Il faut chercher le sens profond de la fondation intentionnelle de cette déclaration, car si on l'entendait au pied de la lettre on se tromperait.

Par conséquent, si l'on prend le sens profond d'une déclaration intentionnelle au pied de la lettre, la théorie sera mauvaise. Dans le *Mahāyānaprasādaprabhāvanāsūtra* il est dit[5] : « O fils de famille, le Bodhisattva qui analyse le *dharma* littéralement et d'une manière inexacte *(ayoniśas)* n'est pas le lieu où naît la foi en le Mahāyāna. Si l'on examine non littéralement mais exactement *(yoniśo manasikṛ-)* le sens issu de l'intention, on est le lieu où naît la foi en le Mahāyāna. O fils de famille, parce qu'un Bodhisattva analyse ainsi littéralement et inexactement le *dharma* les vingt-huit théories inexactes existent. » « A ce propos, du fait que, dans le Mahāyāna, le Bodhisattva considère exactement comme non littéral le sens issu de l'intention, ces théories ne se produisent pas même en l'absence des théories saintes *(ārya)* ; ayant la foi en le Mahāyāna, on le réalisera directement dans son esprit. »

(1) Cette stance est tirée de la traduction tibétaine de l'*Udānavarga* (29.24) ; elle combine les stances 33.61 (= 29.24) et 33.62 de l'*Udānavarga* sanskrit. Cf. *Dhammapada* 294-295 ; *Abhidharmasamuccaya*, p. 107 ; F. Bernhard, *Festschrift für W. Eilers* (Wiesbaden, 1967), p. 511 et suiv. ; et L. Schmithausen, *WZKSO* 14 (1970), p. 97-98.

Dans l'*Abhidharmasamuccaya* cette stance est citée comme un exemple du *pariṇāmanābhisaṃdhi* (cf. *infra*, f. 11b-12a) ; et Bu.ston adopte cette interprétation dans son commentaire de ce traité (*Kun btus ṭīk*, f. 333a), où il explique que le pécheur est rendu pur *(sdig to dag par bsgyur ba)*. En revanche, dans son *Luṅ gi sñe ma* (f. 157a), Bu.ston cite ce même vers comme un exemple de l'*arthāntarābhiprāya* (cf. *infra*, f. 11b) ; et cette interprétation se retrouve par exemple dans le commentaire de l'*Abhisamayālaṃkāra* par Roṅ.ston (f. 85b-86a). Ces deux explications ne s'excluent d'ailleurs pas puisqu'on considère que les quatre formes de l'*abhiprāya* sont incluses dans le *pariṇāmanābhisaṃdhi* (cf. *Luṅ gi sñe ma*, f. 157a, et Tsoṅ.kha.pa, *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 216b). — Cf. *Théorie*, p. 375-376.

(2) *LAS* 3, p. 138-140. Cf. *MPNS*[1], f. 87a.

(3) Les cinq péchés *ānantarya* sont passibles de rétribution immédiate (: *anantara*). Ce sont le meurtre de la mère, du père et de l'Arhat, la fomentation du schisme dans la Communauté *(saṃghabheda)*, et la blessure infligée avec une mauvaise intention au Tathāgata *(duṣṭacittarudhirotpādana)*. Cf. *Vimalakīrtinirdeśa*, chapitre III ; Candrakīrti, *Prasannapadā* ad *MMK* 18.9 (p. 374) ; Śāntideva, *Śikṣāsamuccaya* 4 (p. 257.11).

(4) *LAS* 3, p. 140 :

tṛṣṇā hi mātā ity uktā avidyā ca pitā tathā|
viṣayāvabodhād vijñānaṃ buddha ity upadiśyate||
arhanto hy anuśayāḥ pañca saṃghāḥ skandhakadambakaḥ|
nirantarāntaracchedāt karmasyānantaraṃ bhavet||

(5) *Mahāyānaprasādaprabhāvanāsūtra* (P), f. 18b8-19a2 et f. 21b3-4.

Dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* il est dit[1] : « O fils de famille, voulez-vous connaître le *tathāgatagarbha*, le sens exact? — Kāśyapa répondit : Je voudrais comprendre le sens du *tathāgatagarbha*. — Bhagavat prononça alors les stances suivantes :

Certains jouissent toujours de la longévité puisqu'ils boivent un élixir ; certains vivent parce qu'ils ont bu du poison, et d'autres meurent à cause du poison.
La Gnose sans attachement *(asaṅga-jñāna)* ambrosiaque, c'est les Sūtra du Mahāyāna : les Sūtra du Mahāyāna sont un mélange de médicament et de poison.
Le médicament, le sucre, le beurre clarifié, etc., sont des remèdes *f. 9b*
à condition qu'on les absorbe après les avoir pris, mais s'ils ne sont pas absorbés on dit qu'ils sont du poison ;
Pareillement ces [Sūtra] très étendus sont de l'élixir pour les savants, mais pour le sot qui ne connaît par la Nature de *buddha* ils sont du poison. »[2]

Objection : Alors que cela se rapporte intentionnellement à d'autres Sūtra, l'enseignement selon lequel le *tathāgatagarbha* est le soi et est permanent n'est pas intentionnel, car le *Mahāparinirvāṇasūtra* dit que l'enseignement touchant l'existence du soi et le permanent est de sens certain *(nītārtha)* et que l'enseignement touchant l'inexistence du soi et l'impermanent a un sens à établir[3]. — [Réponse :] Conformément à l'intention de ce Sūtra, l'Égalité d'existence et d'inexistence du soi exempte de développement discursif *(prapañca)* relatif à l'existence et l'inexistence du soi est considérée comme le soi ; parce qu'on admet que l'Égalité du *saṃsāra* et du *nirvāṇa* exempte de développement discursif relatif au permanent et à l'impermanent est le permanent, il est déclaré que cet enseignement est de sens certain *(nītārtha)* et que l'enseignement contraire est de sens indirect *(neyārtha)*. Il s'agit donc d'une déclaration intentionnelle. En effet, il est dit dans le *Mahābherīsūtra*[4] : « O Bhagavat, dans le Mahāyāna aussi les Sūtra enseignant le sens de la *śūnyatā* sont nombreux. — Bhagavat dit : Il faut savoir que tous les enseignements portant sur cette *śūnyatā* sont intentionnels *(ābhiprāyika)*. Mais il faut savoir qu'un pareil Sūtra suprême n'est pas intentionnel. »

Objection : Selon le même Sūtra, de même qu'on dit d'abord à un homme qui voyage de Campā à Śrāvastī qu'il n'y a pas de courtisane à Śrāvastī et plus tard qu'il y en a, de même on parle d'abord de l'inexistence du soi et plus tard on parle de l'existence du soi[5] ; ainsi,

(1) *MPNS*[2], ka, f. 182a3-b1. Cf. *MPNS*[1], f. 153b-154a.
(2) Cf. le *MPNS* cité ci-dessus, f. 8b.
(3) V. *MPNS*[2], ka, f. 154a7 et suiv. *bkri ba'i don* = *neyārtha* (la racine *nī-* étant traduite ici par *'khrid pa* « mener »). — Cette objection correspondrait à la position des Jo.naṅ.pa.
(4) *MBhS*, f. 177a2-4.
(5) V. *MBhS*, f. 187b-189b ; cf. *infra*, f. 22b-23a.

comme Bhagavat a dit ce qui est un peu faux, sa première déclaration relative à l'inexistence du soi est fausse ; et comme sa déclaration suivante relative à l'existence du soi est vraie elle n'est pas intentionnelle. — [Réponse :] Il n'en est rien. Car dans le même Sūtra il est dit[1] :
f. 10a « O Bhagavat, qu'est ce qu'on appelle un énoncé intentionnel? — O Kāśyapa, en ce qui concerne ce qu'on appelle un énoncé intentionnel, comme il a été dit que le *tathāgata* a atteint le *parinirvāṇa*, ce Sūtra — qui fait maintenant état du *tathāgata* permanent *(nitya)*, stable *(dhruva)*, tranquille *(śiva)*, éternel *(śāśvata)*, et impérissable bien qu'ayant atteint le *parinirvāṇa* — est ce qu'on appelle un énoncé intentionnel. » Afin d'introduire dans l'Enseignement les nombreux hétérodoxes, on a prêché en supposant *(brtags nas)*[2] que le non-soi est soi[3]. « O Kāśyapa[4], ici c'est comme le cas de la personne qui, vingt ans après sa naissance, a un fils de cent ans ; ce *Mahābherīsūtra* est pareil.[5] Comment cela? C'est qu'il a été dit : « Le *tathāgata* ayant atteint le *parinirvāṇa*, existe *(gnas pa)* actuellement » et « Alors qu'il n'y a pas de soi, on parle du soi dans des cas où le soi n'existe pas ». » Il a donc été dit que beaucoup d'hétérodoxes obtiendront la foi du fait qu'on a prêché en supposant que le non-soi est soi en vue d'introduire dans l'Enseignement les hétérodoxes qui soutiennent la théorie du soi[6].

Dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* il est dit[7] : « O fils de famille, dans ce Sūtra j'ai enseigné que la Nature de *buddha* est pourvue de six choses, à savoir le permanent, le réel[8], le vrai, l'heureux, le très pur, et l'élevé[9]. Après avoir entendu ce que j'ai prêché les gens de mon entourage n'ont pas reconnu mon intention et ont dit : « Le Tathāgata dit que la Nature de *buddha* de l'être animé existe à côté de l'être animé ». » Cela a été ainsi exposé en détail par le truchement des exemples de l'espace *(ākāśa)*, du trésor, du joyau, de l'eau, et de l'aveugle qui examine le corps d'un éléphant[10]. Enfin : « La Nature de

(1) *MBhS*, f. 146b1-3.

(2) Voir ci-dessous, p. 102, note 3.

(3) Cf. *infra*, f. 13b6 ; *RGVV* 1.36 (p. 31.14-16), 1.153 (et *Théorie*, p. 364 et suiv., 378).

(4) *MBhS*, f. 150b6-151a1.

(5) En d'autres termes, il faut d'abord étudier avec foi le sens de l'écriture. Cf. *MBhS*, f. 150b2 : *btsun po 'od sruṅ/ dper na skyes bu btsas nas lo ñi šu lon pa žig la bu lo brgya lon pa dag yod do/ žes smras pa la/ gal te de bžin gšegs pa de kho na bžin du gsuṅ na/ bdag cag gis kyaṅ de bžin du yid ches par bgyi lags na/ btsun po 'od sruṅ/ dam pa'i chos mñan pa lta smos kyaṅ ci 'tshal/ de ci'i slad du že na/ de bžin gšegs pa ni/ ci gsuṅ ba de bžin du mdzad pa/ de bžin gšegs pa ni/ kun nas spyan mṅa' ba/ de bžin gšegs pa ni/ saṅs rgyas kyi spyan gyis gzigs pa yin no//* « O Bhadanta Kāśyapa, on parle d'un homme de vingt ans qui a des fils de cent ans. Si le Tathāgata devait parler de cette façon nous devrions le croire ; et à plus forte raison, ô Bhadanta Kāśyapa, [nous devrons] écouter le bon *dharma*. Pourquoi ? Le Tathāgata agit conformément à ce qu'il dit ; le Tathāgata a l'œil universellement, et le Tathāgata voit avec l'œil de *buddha* ».

(6) Voir ci-dessous, f. 22b-23a ; ci-dessus, p. 27 et suiv.

(7) *MPNS*^{2}, kha, f. 323b-324a.

(8) H porte *bdag* (au lieu de *yaṅ dag pa*).

(9) H porte *mthoṅ ba'o* au lieu de *mtho ba'o*.

(10) *MPNS*^{2}, kha, f. 268-269. Cf. l'*Udāna* pāli 6.4.

buddha est pareille au cas de l'aveugle qui pose des questions au sujet du lait. En vertu de cette cause et de cette condition on explique tantôt que ceux qui ont enfreint les quatre *mūla*[1], qui ont abusé le Sūtra très étendu, qui ont commis les cinq péchés à rétribution immédiate *f. 10b* *(ānantarya)*, qui sont des *icchantika*, etc. possèdent tous la Nature de *buddha* ; et tantôt on explique que cette Nature n'existe pas chez eux. »[2] « Ainsi, quand l'esprit de doute naît chez quelqu'un, il peut toutefois détruire les souillures *(kleśa)* qui sont aussi incommensurables que le mont Sumeru. Si l'on conçoit une certitude exempte de doute, il sera dit qu'on est un homme qui s'attache par le désir[3]. — Le Bodhisattva Kāśyapa dit : O Bhagavat, comment s'attache-t-on par le désir? — Bhagavat répondit : O fils de famille, si un individu est incapable d'abandonner des choses agréables qu'il a entendues d'un autre, qu'il a vues lui-même dans un Sūtra ou qu'il a admises en suivant l'enseignement d'autrui, on dit qu'il s'attache par le désir. — Kāśyapa dit : O Bhagavat, celui qui s'attache ainsi par le désir est-il bon ou non? — [Bhagavat] répondit : O fils de famille, celui qui s'attache ainsi par le désir n'est pas appelé « bon ». Pourquoi? C'est qu'il ne peut pas extirper la théorie douteuse. »[4]

Et il est dit dans le même Sūtra[5] : « O fils de famille, le Tathāgata déclare donc dans ce Sūtra que si quelqu'un soutient que la Nature de *buddha* existe certainement *(ṅes par)* chez tous les êtres animés, on dira qu'il s'attache dans ses idées ; et si quelqu'un soutient qu'elle n'existe pas, on dira qu'il parle faussement. Les personnes intelligentes douées de connaissance discriminatrice transcendante *(prajñā)* doivent dire que la Nature de *buddha* n'est ni existante ni inexistante. »[6]. Ainsi, si l'on doute du sens énoncé intentionnellement, on atteint le sens profond de la fondation intentionnelle *(dgoṅs gži)* par l'enquête *(vitarka)* et la délibération *(vicāra)* portant sur ce sens[7] ;

(1) S'agit-il des quatre *mūla* (*Mahāvyutpatti* 8650-3) ou des quatre *pārājika* (8364-7) ?

(2) Sur l'*icchantika* voir ci-dessus, p. 12.

(3) Plus loin (f. 12a7), dans une citation tirée du *LAS*, *mṅon par chags šiṅ žen pa* traduit *abhiniveśābhiniviṣṭa*.

(4) *the tshom gyi lta ba*. Peut-être faut-il lire *the tshom gyis* « par le doute » ; en effet, puisque le doute a ici pour fonction de faciliter, dans un premier temps, l'examen de la vraie doctrine, il permet d'extirper les théories spéculatives spécieuses (v. *infra*, p. 88, note 1).

(5) *MPNS*². kha, f. 341b4-6.

(6) L'existence de la Nature de *buddha* chez les êtres animés n'est pas une chose certaine au sens où ceux-ci seraient déjà des *buddha* accomplis ; on n'en dit pas moins qu'elle existe chez eux « en réalité » (*yaṅ dag par* ; *DzG*, f. 13a5). Voir ci-dessus, p. 12 ; ci-dessous, f. 16a3, et p. 136, note 4.

(7) Sur la différence entre le *vitarka*, qui est une activité mentale « grossière » *(audārikatā)* consistant en recherche, et le *vicāra*, qui est une activité mentale « subtile » *(sūkṣmatā)* consistant en délibération ou fixation, v. *Yogācārabhūmi*, p. 112 ; Asaṅga, *Abhidharmasamuccaya*, p. 10 ; Vasubandhu, *Pañcaskandhaka* et *Abhidharmakośa* 1.32-33, 2.33 ; Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya* 14 ; Haribhadra, *AAĀ* 1.24 (p. 29). Les définitions du *Pañcaskandhaka*, citées dans l'*Abhidharmakośavyākhyā* de Yaśomitra (1.33), sont : *vitarkaḥ katamaḥ| paryeṣako manojalpaś cetanāprajñāviśeṣo yā cittasyaudārikatā| vicāraḥ katamaḥ| pratyavekṣako manojalpas tathaiva yā cittasya sūkṣmatā|* ; Yaśomitra précise que la *cetanā* est sans *abhyūha* « raisonnement », alors que la *prajñā* est accompagnée d'*abhyūha*.

et dans ce cas on peut détruire les souillures *(kleśa)*. C'est comme le doute à l'égard du bavardage d'une démone, lequel doute délivre de la crainte de la démone. [En revanche,] si l'on est sûr du sens littéral, on ne l'examine pas et on ne délibère pas ; on n'interroge pas un autre,
f. 11a et on continue à prendre sa propre théorie pour la meilleure. Et comme on ne détruit donc pas l'imputation *(samāropa)*, on ne sera pas sur le Chemin ; mais la mauvaise théorie se répandra[1]. Par conséquent, celui qui est doué de *prajñā* saura que le [sens] littéral n'est pas existant et aussi que la fondation intentionnelle n'est pas inexistante[2]. Telle est l'intention.

Dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* il est dit[3] : « O fils de famille, si l'on dit « La Nature de *buddha* existe certainement *(ṅes par)* chez tous les êtres animés » ou « la Nature de *buddha* n'existe certainement pas », c'est un abus du *buddha*, du *dharma* et du *saṃgha*. O fils de famille, j'ai donc dit dans ce Sūtra que deux sortes d'hommes abuseront le *buddha*, le *dharma* et le *saṃgha*. Les deux sont l'homme dont l'esprit est plein de haine parce qu'il n'a pas la foi et l'homme qui, tout en ayant la foi, ne connaît pas le sens. O fils de famille, si un homme a la foi mais ne possède pas la *prajñā*, il produit l'*avidyā* ; et si un homme possède la *prajñā* mais n'a pas une pensée fidèle *(dad pa'i sems)*, il produit les théories vicieuses. O fils de famille, l'infidélité consiste à dire, avec un esprit plein de haine, que le *triratna* — *buddha*, *dharma* et *saṃgha* — n'existent pas ; et à cause de l'absence de la *prajñā* dans la foi, ceux qui ont entendu le *dharma* abusent le *buddha*, le *dharma* et le *saṃgha* parce qu'ils ont compris le sens à travers. »

Suivant cette explication, l'assertion aux termes de laquelle la Nature de *buddha* existe au pied de la lettre *(yathāruta)* est une négation abusive *(apavāda)* ; l'assertion aux termes de laquelle il n'existe pas de sens profond constituant la fondation intentionnelle est une négation abusive ; et l'assertion consistant en la compréhension littérale contraire au sens profond de la fondation intentionnelle en raison de l'absence de la *prajñā* est également une négation abusive du *triratna*. Par conséquent, si l'on s'attache à l'idée que le sens énoncé intentionnellement est littéral, c'est comme le cas de l'homme

(1) Le doute *(the tshom)* peut ainsi constituer un facteur prophylactique sur l'étape initiale de la compréhension de la doctrine puisqu'il empêche d'arriver prématurément à des vues unilatérales, ce qui ferait cesser de réfléchir et d'approfondir le sens véritable. — Les contreparties du doute sont la *kṣānti* « acceptation convaincue », l'*adhimukti* « adhésion convaincue », et la *śraddhā* « foi » (cf. *infra*, f. 11a-b). Bien que ces derniers facteurs s'opposent au doute, sur cette étape ils ne sont pas incompatibles avec celui-ci ; et tous ces facteurs doivent alors s'équilibrer dans la pratique afin de produire la *prajñā*. Bien entendu, le doute est dans d'autres conditions une tare (*DzG*, f. 27a). — Sur la *śraddhā* voir ci-dessous, p. 145 et suiv.

(2) Ainsi, la teneur littérale du texte fait allusion à l'existence certaine — c'est-à-dire déjà acquise — de la Nature de *buddha* chez les êtres animés ; mais le sens véritablement visé *(dgoṅs gži)* concerne la certitude de l'Éveil futur des *sattva*. Cf. *infra*, f. 15a et p. 95, note 8.

(3) *MPNS*[2], kha, f. 373b6-374a4.

qui prend un remède qui se change en un terrible poison. C'est en cette intention *(saṃdhāya)* qu'Ārya Asaṅga dit : « Si l'on demande pourquoi les êtres ne trouvent pas l'Issue (: *niḥsaraṇa*) alors qu'ils adhèrent *f. 11b*
avec conviction *(adhimukti)* au très étendu, c'est parce qu'ils continuent à tenir leur théorie du soi pour meilleure, et qu'ils s'attachent à l'idée que le sens est littéral. » Et le maître Rājaputra explique : « Si l'on s'attache au sens littéral, il faut savoir qu'on ne trouvera pas l'Issue dans le Mahāyāna, car le Mahāyāna a été prêché en des intentions multiples. »[1]

Le maître Ratnākaraśānti aussi explique : « On interprète le sens littéral de tout ce qui a été énoncé intentionnellement comme étant de sens indirect *(neyārtha)*. » Et dans son *Prajñāpāramitopadeśa* il écrit[2] : « Le sens certain *(nītārtha)* est à déterminer par l'énoncé [en question]. Et le sens indirect *(neyārtha)* étant à expliquer [par un autre énoncé], le sens de tout Sūtra est à entendre suivant l'intention *(yathābhiprāya)*, et non pas suivant la lettre *(yathāruta)* ; parce que son sens est à interpréter autrement, il est de sens indirect[3]. A la question de savoir par quel moyen on doit l'interpréter, [nous répondons que] c'est par le raisonnement *(yukti)* et par les Sūtra énoncés au sens certain... Quant au *neyārtha*, les enseignements du Tathāgata embrassent quatre intentions *(abhiprāya)* et quatre arrière-pensées *(abhisaṃdhi)*. Les quatre *abhiprāya* sont le *samatābhiprāya*, le *kālāntarābhiprāya*, l'*arthāntarābhiprāya*, et le *pudgalāśayābhiprāya*[4]. Et les quatre *abhisaṃdhi* sont l'*avatāraṇābhisaṃdhi*, le *pratipakṣābhisaṃdhi*, le *lakṣaṇābhisaṃdhi*, et le *pariṇāmanābhisaṃdhi*.[5] L'énoncé du sens auquel on veut donner expression correspond à l'*abhiprāya* ; et l'énoncé de l'intention des termes de l'enseignement correspond à l'*abhisaṃdhi*[6]. A ce sujet, un exemple du *samatābhiprāya* se trouve dans la déclaration « En ce temps et à cette époque j'étais le Tathāgata Vipaśyin »[7], qui vise intentionnellement l'Égalité *(samatā)* du *dharmakāya* [des *tathāgata*], etc. » « Le sens à valeur littérale de tout Sūtra *f. 12a*
est le sens certain lui-même ; comme il est dit que ce sens ne comporte pas d'autre sens et que le sens de ce [Sūtra] est ainsi exclusivement certain, il est de sens certain *(nītārtha)*. »

(1) Pour l'idée cf. *Kāśyapaparivarta* § 64-65, et *MMK* 13.8 : *śūnyatā sarvadṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇam jinaiḥ/ yeṣāṃ tu śūnyatādṛṣṭis tān asādhyān babhāṣire//*

(2) *Prajñāpāramitopadeśa*, f. 153b5-6... 154b4-7 et f. 154a7.

(3) *neya* = *draṅ ba* (et parfois *bkri ba: supra*, p. 85, note 3).

(4) V. *MSA* 12.18, *MS* § 2.31 ; *Abhidharmasamuccaya*, p. 84-85 ; rGyal.tshab.rje, *rNam bśad sñiṅ po'i rgyan*, f. 108b-109b (traduit dans *Théorie*, p. 265-266). Cf. E. Lamotte, La critique d'interprétation dans le bouddhisme, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 9 (Mélanges Grégoire, Bruxelles, 1949), p. 341-361.

(5) V. *MSA* 12.16-17 ; *MS* § 2.31 ; *Abhidharmasamuccaya*, p. 106-107.

(6) Voir les commentaires de *MS* § 2.31. Cf. Bu.ston, *Luṅ gi sñe ma*, f. 157a5-7, et Tsoṅ.kha.pa, *Legs bśad gser phreṅ*, I, f. 215b-216b ; *supra*, p. 84, note 1.

(7) Voir les commentaires de *MSA* 12.19. (Cf. Candrakīrti, *Prasannapadā* ad *MMK* 27.3 ; Yaśomitra, *Abhidharmakośavyākhyā* 9, p. 710.20.)

Il faut donc vérifier les énoncés intentionnels à la lumière de trois [critères], à savoir la fondation intentionnelle (*dgoṅs gži*, c'est-à-dire le vrai sens visé, intentionnellement, par le Maître), le motif de l'intention *(dgoṅs pa'i dgos pa : prayojana)* et l'incompatibilité avec la matière *(dṅos la gnod byed)*[1].

[8. LA FONDATION INTENTIONNELLE.]

Quant à la fondation intentionnelle, se référant en général à l'*ālayavijñāna*, et pour établir l'*ālaya*, le maître Ārya Asaṅga emploie dans son *Mahāyānasaṃgraha* le vers

> L'Élément *(dbyiṅs = dhātu)* sans commencement est le support de tous les *dharma* ; puisqu'il existe, toutes les destinées existent ainsi que l'obtention du *nirvāṇa*[2]

qu'il emploie [par ailleurs] dans son Commentaire de l'*Uttaratantra* pour établir le *tathāgatagarbha*. Un seul et même auteur l'a ainsi mis en corrélation [avec deux sens différents][3] ; et dans le *Ghanavyūha* il est dit : « Les différentes Terres *(bhūmi)* [sont] l'*ālaya* ; c'est le **sugatagarbha*, le bon ; par le terme d'*ālaya* le Tathāgata enseigne ce *garbha* »[4].

Si vous pensez que, bien qu'on attache le nom d'*ālaya* au *tathāgatagarbha*, on ne se réfère pas intentionnellement à l'*ālayavijñāna*, il n'en est rien[5]. Il est dit[6] : « Le *sūryamaṇi* et le *candramaṇi* ont pour caractère d'être très purs, et touchées par les rayons solaires ou lunaires ces gemmes manifestent leurs qualités ; de la même manière, l'*ālayavijñāna* — le bon *garbha* du *tathāgata* — est muni de l'excellence sans impureté *(anāsrava)*, qu'il manifeste lorsqu'il se transforme *(parivṛt-* ou *parāvṛt-)* ». Et dans le *Laṅkāvatārasūtra* il est dit[7] : « O Mahāmati,

(1) Voir ci-dessus, p. 27 et suiv., et p. 50 et suiv. ; cf. *Théorie*, p. 158, 220-221.

(2) *anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ|*
tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca||

Ce vers est cité dans *MS* § 1.1 et aussi dans le Bhāṣya de Sthiramati sur *Triṃśikā* 19 pour appuyer la théorie de l'*ālayavijñāna* du Vijñānavāda. En revanche, dans la *RGVV* il est cité pour établir la doctrine du *tathāgatadhātu* ou *tathāgatagarbha*. Ainsi qu'on l'a vu plus haut (p. 67, note 2), *dhātu* est traduit par *dbyiṅs* dans le *MS*, mais par *khams* dans la *RGVV*. Voir aussi ci-dessus, p. 42, note 2, p. 47, note 4.

(3) *RGVV* 1.149-152 ; cf. *YG*, f. 7b5. Le commentaire du *RGV* aussi bien que le *MS* est attribué à Asaṅga (cf. *infra*, f. 25a et 37b).

(4) *GhV* (P), f. 62b1. Sur l'assimilation du *tathāgatagarbha* et de l'*ālayavijñāna* v. *supra*, p. 13, 35. Cf. *YG*, f. 8a ; *Théorie*, p. 404-405.

(5) Cf. *infra*, f. 14a et suiv. ; *Théorie*, p. 405 n. 1.

(6) *GhV* (P), f. 49a7-b1. — P porte *ñi ma zla ba'i nor bu dag*. Il s'agit des gemmes nommées *sūryakānta* et *candrakānta*.

(7) *LAS* 6, p. 220-221 (H, f. 228b5-229a2) : *tathāgatagarbho mahāmate kuśalākuśalahetukaḥ sarvajanmagatikartā pravartate naṭavad gatisaṃkata ātmātmīyavarjitas tadanavabodhāt trisaṅgatipratyayakriyāyogaḥ pravartate| na ca tīrthyā avabudhyante kāraṇābhiniveśābhiniviṣṭāḥ| anādikālavividhaprapañcadauṣṭhulyavāsanāvāsita ālayavijñānasaṃśabdito 'vidyāvāsanabhūmijaiḥ saptabhir vijñānaiḥ saha mahodadhitaraṅgavan nityam avyucchinnaśarīraḥ pravartate anityatādoṣarahita ātmavādavinivṛtto 'tyantaprakṛtipariśuddhaḥ|*

le *tathāgatagarbha* qui devient la cause du bon et du mauvais, qui produit toutes les naissances et destinées et qui est exempt du soi et de ce qui relève du soi, évolue — tel un danseur — dans le détroit dangereux des destinées. Du fait qu'on ne le comprend pas il entre en action accompagné de l'action conditionnée par la réunion des trois[1]. Alors les hétérodoxes qui s'attachent dans leurs idées à une cause f. 12b *(kāraṇa)* ne le comprennent pas ; et imprégné *(vāsita)* qu'il est des Imprégnations nombreuses de la Turbulence consistant en le développement discursif *(prapañca)* qui n'a pas de commencement, ce qu'on appelle « *ālayavijñāna* » fonctionne en association avec les sept connaissances *(vijñāna)* issues de la terre-support de l'ignorance[2], le corps perpétuellement ininterrompu *(avyucchinnaśarīra)*[3] — telle une vague du grand océan[4] — tout en étant exempt de la faute de l'impermanence, affranchi de la doctrine du soi *(ātmavāda)*, et très pur par nature. » « O Mahāmati[5], les grands[6] Bodhisattva désirant le suprême *(viśeṣārthin)*[7] doivent donc purifier le *tathāgatagarbha* dit

(1) Sur le *trisaṃgatipratyayakriyāyoga* v. *LAS* 2, p. 41.6, 10 et 3, p. 162-163 (cf. 3, p. 157-158), où il s'agit peut-être de la « connexion » du *vijñāna*, de l'*indriya* et du *viṣaya*, les trois facteurs qui produisent ensemble une cognition. Mais ailleurs *trisaṃgati* se rapporte aussi à la triade de *rāga*, *dveṣa* et *moha* (v. *LAS* p. 257 et 162-163 [: *saṃdhi*] ; cf. *trisaṃyojana*, p. 119.10) ; cf. aussi *trisaṃtati* dans *LAS* p. 9-10 et 40-41 (le terme a été discuté par Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, *s.u. saṃgati*). Selon l'*Āryalaṅkāvatāravṛtti* (f. 276b6) de Jñānaśrībhadra, il s'agit de l'*avidyā*, de la *tṛṣṇā* et du *karman*.

(2) *ma rig pa'i gnas kyi sa* = **avidyāvāsabhūmi*. Cf. *infra*, f. 34b3 ; *RGV* 1.138 et 3.34 ; *RGVV* 1.36, 82, 130-131 ; Jñānavajra, *Tathāgatahṛdayālaṃkāra*, f. 281b3.

(3) Cf. *infra*, f. 14a5 ; Vasubandhu, *Triṃśikā* 4 ; Jñānavajra, *loc. cit.* ; L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 156.

(4) Cf. *Saṃdhinirmocanasūtra* § 5.7 ; Asaṅga, *Mahāyānasaṃgraha* § 1.4 ; Vasubandhu, *Triṃśikā* 4d, 15 ; *Siddhi*, p. 156, 170.

(5) *LAS* 6, p. 222 (H, f. 230a2-231a3) : *tasmāt tarhi mahāmate tathāgatagarbha ālayavijñānasaṃśabdito viśodhayitavyo viśeṣārthibhir bodhisattvair mahāsattvaiḥ/ /yadi hi mahāmate ālayavijñānasaṃśabditas tathāgatagarbho 'tra na syād ity asati mahāmate tathāgatagarbha ālayavijñānasaṃśabdite na pravṛttir na nivṛttiḥ syāt/ bhavati ca mahāmate pravṛttir nivṛttiś ca bālāryāṇām/ svapratyātmāryagatidṛṣṭadharmasukhavihāreṇa ca viharanti yogino 'nikṣiptadhurāḥ/ duṣprativedhaś ca mahāmate ayaṃ tathāgatagarbhālayavijñānagocaraḥ sarvaśrāvakapratyekabuddhatīrthyavitarkadarśanānāṃ prakṛtipariśuddho 'pi sann aśuddha ivâgantukleśopakliṣṭatayā teṣām ābhāti na tu tathāgatānām/ tathāgatānāṃ punar mahāmate karatalāmalakavat pratyakṣagocaro bhavati/ /etad eva mahāmate mayā śrīmālāṃ devīm adhikṛtya deśanāpāṭhe 'nyāṃś ca sūkṣmanipuṇaviśuddhabuddhīn bodhisattvān adhiṣṭhāya tathāgatagarbha ālayavijñānasaṃśabditaḥ saptabhir vijñānaiḥ saha pravṛttyabhiniviṣṭānāṃ śrāvakānāṃ dharmanairātmyapradarśanārthaṃ śrīmālāṃ devīm adhiṣṭhāya tathāgataviṣayo deśito na śrāvakapratyekabuddhānyatīrthakaratarkaviṣayo 'nyatra mahāmate tathāgataviṣaya eva tathāgatagarbha ālayavijñānaviṣayas tvatsadṛśānāṃ ca sūkṣmanipuṇamatibuddhiprabhedakānāṃ bodhisattvānāṃ mahāsattvānām arthapratisaraṇānāṃ no tu yathārutadeśanāpāṭhābhiniviṣṭānāṃ sarvānyatīrthyaśrāvakapratyekabuddhānām/ tasmāt tarhi mahāmate tvayânyaiś ca bodhisattvair mahāsattvaiḥ sarvatathāgataviṣaye 'smiṃs tathāgatagarbhālayavijñānaparijñāne yogaḥ karaṇīyo na śrutamātrasaṃtuṣṭair bhavitavyam//* (H présente quelques variantes par rapport au rexte du *DzG*.)

(6) H, f. 230a3 porte *sems dpa' chen po* correspondant à *mahāsattva* dans le texte sanskrit.

(7) Cf. le terme *viśeṣādhigama* dans le commentaire de la *Vigrahavyāvartanī* 70, la *Prasannapadā* ad *MMK* 24.14 (p. 501.4), et le Bhāṣya du *MSA* 4.15 et 8.9.

f. 13a7 « *ālayavijñāna* ». O Mahāmati, si[1] le *tathāgatagarbha* dit « [*ālaya*]*vijñāna* »[2] n'existait pas, ô Mahāmati, en l'absence du *tathāgatagarbha* dit « *ālayavijñāna* » il n'y aurait ni activité ni cessation. O Mahāmati, pour les enfantins ainsi que pour les Saints *(ārya)* il y a activité et cessation. Les Yogin qui n'abandonnent pas la charge résident dans la jouissance du bonheur dans la vie présente, la compréhension intuitive[3]. O Mahāmati, le *tathāgatagarbha* ressortit au domaine de l'*ālayavijñāna*, et les Auditeurs, les Pratyekabuddha et les hétérodoxes ayant une théorie rationaliste ont de la peine à le comprendre. Encore qu'il soit très pur dans sa nature, pour eux, à cause de la souillure due aux *kleśa* adventices, il apparaît comme impur. Cela n'est pas le cas pour les *tathāgata*. O Mahāmati, pour les *tathāgata* il ressortit au domaine de la perception directe, comme un grain d'*āmalaka* dans le creux de la main. O Mahāmati, l'exposé didactique est destiné à la princesse Śrīmālā et vise les autres Bodhisattva ayant l'esprit très pur et la connaissance fine et large ; afin d'enseigner l'Insubstantialité des choses aux Audieurs épris[4] d'activité, le *tathāgatagarbha* dit « *ālayavijñāna* » accompagné des sept connaissances fut enseigné comme l'objet du *tathāgata* en vue[5] de la princesse Śrīmālā ; mais il n'est pas l'objet de la raison des Auditeurs, des Pratyekabuddha et des hétérodoxes[6]. Au contraire, ô Mahāmati, le *tathāgatagarbha* qui est l'objet de l'*ālayavijñāna* est l'objet du *tathāgata*[7]. Et il est aussi l'objet des Bodhisattva-Mahāsattva comme vous qui
f. 14a possèdent l'adhésion convaincue[8] profonde et intelligente ainsi que la discrimination d'esprit et qui ont recours au sens[9] ; mais il n'est

(1) La suite se trouve au f. 13a-b, des feuillets du livre sur lequel se fonde l'édition du *DzG* dans le gSuṅ.'bum de Bu ston ayant sans doute été intervertis.

(2) Pour *rnam par šes pa bsgrags pa de bžin gšegs pa'i sñiṅ po* le texte sanskrit porte *ālayavijñānasaṃśabditas tathāgatagarbhaḥ*.

(3) *rnal 'byor can brtson pa mi 'dor ba rnams bdag gi so so raṅ gis rig pa tshe 'di'i bde bar loṅs spyod pas gnas so.* Le sanskrit dit : *svapratyātmāryagatidṛṣṭadharmasukhavihāreṇa ca viharanti yogino 'nikṣiptadhurāḥ.* — Cette notion du *yoga* et du *yogin* qui est « *jīvanmukta* » mérite d'être relevée (cf. *DzG*, f. 14a2, p. 93 n. 2). Anikṣiptadhura est aussi le nom d'un Bodhisattva dans le *Saddharmapuṇḍarīka* (p. 3.5) et dans le *Kāraṇḍavyūha* (1.11).

(4) *mṅon par chags pa* = *abhiniviṣṭa.*

(5) *ched du* = *adhiṣṭhāya.*

(6) Cf. *ŚMDSS*, f. 449a6-b3 « Le *tathāgatagarbha* n'est pas du ressort des personnes tombées dans la théorie personnaliste *(satkāyadṛṣṭi)*, abîmées par la méprise [mais la *RGVV* 1.154 porte *viparyāsābhirata*], et dont la pensée s'écarte de la Vacuité [la *RGVV* porte *śūnyatāvikṣipta* ; cf. *RGVV* 1.32-33, p. 28.10]. ... Le *tathāgatagarbha* très pur par nature, [mais] souillé *(upakliṣṭa)* par l'*upakleśa*, est l'objet *(viṣaya)* du *tathāgata* ; je le considère comme inconcevable *(acintya)* » (*supra*, p. 48, note 3) ; f. 450a (*supra*, p. 47, note 4).

(7) *tathāgataviṣaya eva.*

(8) *khyod lta bu žib ciṅ mkhas pa'i mos pa daṅ/ blo gros rab tu 'byed pa'i byaṅ chub sems dpa' sems dpa' chen po don la rton pa rnams kyi'aṅ yul te/* (= H, f. 230a). Le sanskrit dit : *tvatsadṛśānāṃ ca sūkṣmanipuṇamatibuddhiprabhedakānāṃ bodhisattvānāṃ mahāsattvānām arthapratisaraṇānām...* Ainsi, en face de *mos pa* = *adhimukti* dans le tibétain, le sanskrit lit *mati.*

(9) L'*arthapratisaraṇa* est un des quatre *pratisaraṇa*. Cf. *BBh* § 1.17 (p. 256) ; *MSA* 18.31-33 ; *Abhidharmakośavyākhyā* 2.46 (p. 97).

pas [l'objet] des hétérodoxes, des Auditeurs et des Pratyekabuddha qui s'éprennent de l'exposé didactique à la lettre *(yathārutadeśanāpāṭha)*[1]. Par conséquent, ô Mahāmati, avec les autres Bodhisattva vous devez vous exercer[2] à la compréhension parfaite de ce *tathāgatagarbha-ālayavijñāna*, l'objet de tous les *tathāgata* ; et vous ne devez pas vous contenter de la seule audition. »

Objection : Bien qu'il ait été parlé du *tathāgatagarbha* dit « *ālayavijñāna* », il ne s'agit pas de l'*ālayavijñāna* qui fait partie du groupe des huit [*vijñāna*][3]. — [Réponse] : Non pas! Dans le même Sūtra il est dit[4] : « O Mahāmati, le bon et le mauvais, c'est les huit *vijñāna*. Quels sont ces huit? Ce sont le *tathāgatagarbha* dit « *ālayavijñāna* », le *manas*, le *manovijñana*, ainsi que les cinq *vijñānakāya* dont parlent [aussi] les hétérodoxes. O Mahāmati, ici les cinq *vijñānakāya* joints au *manovijñāna* et distingués par la distinction de la série des instants bons et mauvais se développent en ce qu'ils se développent en des corps [non-]distincts dans la continuité de la série[5] ; et s'étant développés ils périssent. En raison de la non-compréhension des apparences de la Pensée, aussitôt après l'arrêt un autre *vijñāna* surgit. Le *manovijñāna* qui aperçoit les particularités formelles (d'une conformation, *saṃsthānākṛtiviśeṣagrāhaka*) se développe joint aux cinq *vijñānakāya*[6]. Ce qui ne dure pas le temps d'un instant, je dis que c'est instantané *(kṣaṇika)*. O Mahāmati, l'*ālayavijñāna* dit « *tathāgatagarbha* », joint

(1) Cf. *supra*, p. 70, note 3.

(2) *yogaḥ karaṇīyaḥ (brtson par bya ste)*. Cf. le sens de *yoga* quand il est question des *yogin* qui n'abandonnent pas leur charge *(anikṣiptadhura = brtson pa mi 'dor ba)* (*DzG*, f. 13b3, *supra*, p. 92, note 3).

(3) Bu.ston aborde ici la discussion de la thèse qui admet l'existence d'un neuvième *vijñāna* pur *(amala)* à côté de l'*ālayavijñāna*, du *manas* et des six connaissances fonctionnelles *(pravṛttivijñāna*, à savoir les cinq *vijñānakāya* — le *cakṣur°*, le *śrotra°*, le *ghrāṇa°*, le *jihvā°* et le *kāyavijñāna* — plus le *manovijñāna)*.

Cf. ci-dessus, p. 6 ; *YG*, f. 4b-6b ; 33b3, 54a4, 55b2 ; *Théorie*, p. 431 et suiv.

(4) *LAS* 6, p. 235-236 (H, f. 239b-240a) : *kuśalākuśalāḥ punar mahāmate yad utâṣṭau vijñānāni/ katamāny aṣṭau yad uta tathāgatagarbha ālayavijñānasaṃśabdito mano manovijñānaṃ ca pañca ca vijñānakāyās tīrthyānuvarṇitāḥ/ tatra mahāmate pañcavijñānakāyā manovijñānasahitāḥ kuśalākuśalakṣaṇaparamparābhedabhinnāḥ saṃtatiprabandhanābhinnaśarīrāḥ pravartamānāḥ pravartante/ pravṛtya ca vinaśyanti/ svacittadṛśyānavabodhāt samanantaranirodhe 'nyad vijñānaṃ pravartate/ saṃsthānākṛtiviśeṣagrāhakaṃ manovijñānaṃ pañcabhir vijñānakāyaiḥ saha samprayuktaṃ pravartate/ kṣaṇakālānavasthāyi tat kṣaṇikam iti vadāmi/ kṣaṇikaṃ punar mahāmate ālayavijñānaṃ tathāgatagarbhasaṃśabditaṃ manaḥsahitaṃ pravṛttivijñānavāsanābhiḥ kṣaṇikam anāsravavāsanābhir akṣaṇikam/ na ca bālapṛthagjanā avabudhyante kṣaṇikavādābhiniviṣṭāḥ kṣaṇikākṣaṇikatām imāṃ sarvadharmāṇāṃ tadanavabodhād ucchedadṛṣṭyâsaṃskṛtān api dharmān nāśayiṣyanti/ asaṃsāriṇo mahāmate pañcavijñānakāyā ananubhūtasukhaduḥkhā anirvāṇahetavaḥ/ tathāgatagarbhaḥ punar mahāmate anubhūtasukhaduḥkhahetusahitaḥ pravartate nivartate ca catasṛbhir vāsanābhiḥ sammūrcchitāḥ/ na ca bālā avabudhyante kṣaṇikadṛṣṭivikalpavāsitamatayaḥ//* Cf. *supra*, f. 12a-b ; p. 41-42.

(5) H, f. 239b4, donne : *rgyud kyi rgyun gyis lus tha mi dad pa 'byuṅ ṅo = saṃtatiprabandhanābhinnaśarīrāḥ*. (Cf. *supra*, f. 12b2 : *lus rgyun mi chad pa = avyucchinnaśarīra*.)

(6) H, f. 239b5, porte : *dbyibs byad kyi bye brag 'dzin pa'i yid kyi rnam par šes pa 'byuṅ ṅo/ /rnam par šes pa 'dus pa lṅa daṅ ldan par 'byuṅ bar 'gyur te/* Le *DzG* suit le texte sanskrit.

au *manas* et instantané[1], est instantané en raison des Imprégnations
f. 14b *(vāsanā)* des *vijñāna* actifs ; mais en raison des Imprégnations sans impureté il n'est pas instantané. Les enfantins profanes attachés dans leurs idées à la doctrine de l'instantanéité ne comprennent pas cette instantanéité-et-non-instantanéité *(kṣaṇikākṣaṇikatā)* de tous les *dharma* ; et parce qu'ils ne la comprennent pas ils font périr aussi les *dharma* incomposés *(asaṃskṛta)* par la théorie spéculative nihiliste. O Mahāmati, les cinq *vijñānakāya* ne relèvent pas du cycle des existences ; ils n'expérimentent ni bonheur ni douleur, et ils ne sont pas la cause du *nirvāṇa*. O Mahāmati, le *tathāgatagarbha* associé à la cause où il n'y a pas expérience du bonheur et de la douleur[2] et mêlé aux quatre Imprégnations[3] fonctionne et cesse. Mais les enfantins dont les esprits sont imprégnés de conceptualisation différenciatrice *(vikalpa)* concernant la théorie spéculative de l'instantané ne le comprennent pas. »

Le *Laṅkāvatārasūtra* renvoie au *Śrīmālādevīsūtra*[4]. Dans le *Śrīmālāsūtra* il est dit[5] : « O Bhagavat, si le *tathāgatagarbha* n'existait pas il n'y aurait ni dégoût *(nirvid)* pour la douleur *(duḥkha)*, ni quête désireuse et résolution à l'endroit du *nirvāṇa*[6]. Pourquoi? O Bhagavat, en ce qui concerne les six connaissances *(vijñāna)* et ce *vijñāna* — ô Bhagavat, ces sept *dharma* ne durent pas, ils sont instantanés et ils [n']expérimentent [pas] la douleur[7] ; et il n'est donc pas exact que ces *dharma* comportent le dégoût pour la douleur ainsi que la quête désireuse et la résolution à l'endroit du *nirvāṇa*. O Bhagavat, le *tathāgata-*

(1) *skad cig ma* manque dans H, mais *kṣaṇika* se trouve dans le sanskrit.

(2) *bde ba daṅ sdug bsṅal mi myoṅ ba'i rgyu daṅ bcas pa* (= H, f. 240a3). Mais le texte sanskrit de Nanjō donne au contraire *anubhūtasukhaduḥkhahetusahitaḥ*. Or, le *tathāgatagarbha* ayant été assimilé à l'*ālayavijñāna*, la question se pose de savoir s'il pourrait être associé à l'expérience du bonheur et de la douleur, car l'*ālayavijñāna*, qui est *avyākṛta*, ne les expérimente pas. Sur ce problème voir ci-dessus, p. 42-43 n.

(3) Les quatre Imprégnations sont peut-être les *vāsanā* du *bhāva*, du *kāma*, du *rūpa*, et de la *dṛṣṭi* (v. *LAS* 7, p. 243.10).

(4) *LAS* 6, p. 222-223, fait allusion à Śrīmālā Devī (*supra*, f. 13b).

(5) *ŚMDSS*, f. 448b-449a. Une portion du texte sanskrit est citée dans la *RGVV* (1.40 et 149-152) : *tathāgatagarbhaś ced bhagavan na syān na syād duḥkhe 'pi nirvin na nirvāṇa icchā vā prārthanā vā praṇidhir vā*. Cf. *RGV* 1.40 :

buddhadhātuḥ sacen na syān nirvid duḥkhe 'pi no bhavet/
nécchā na prārthanā nâpi praṇidhir nirvṛtau bhavet//

V. *supra*, p. 41.

(6) Selon la *RGVV* (1.40), le mot *icchā* « désir » employé dans le *ŚMDSS* et le *RGV* signifie l'absence d'inhibition dans l'obtention de la chose désirée *(abhilāṣitārthaprāptāv asaṃkocaḥ)* ; la *prārthanā* « quête » est la recherche du moyen d'obtenir la chose désirée *(abhilāṣitārthaprāptyupāyaparimārgaṇā)* ; et le *praṇidhi* « résolution » est la volonté portant sur la chose désirée, autrement dit une « construction » ou un effort de la pensée *(abhilāṣitārthe cetanā cittābhisaṃskāraḥ)*. La version tibétaine de la *RGVV* ajoute le *'dun pa* = *chanda* « plaisir », défini comme *mṅon par 'dod pa* = *abhilāṣa*. (Cf. Yaśomitra, *Abhidharmakośavyākhyā* 5.16 [p. 462], où il est question du *kuśalo dharmacchandaḥ* ayant la forme de l'*abhilāṣa*, qui est *samyagdṛṣṭi* et *anāsravālambana*.)

(7) H, f. 449a2, porte ... *sdug bsṅal rnams myoṅ ba ma lags pas* « ils n'expérimentent *pas* la douleur ».

garbha, qui a atteint la limite ultime sans commencement et sans fin et a pour qualité d'être non né et non arrêté[1], expérimente la douleur[2] ; ô Bhagavat, le *tathāgatagarbha* peut donc comporter le dégoût pour la douleur ainsi que la quête désireuse et la résolution à l'endroit du *nirvāṇa*. »[3] Dans son commentaire de l'*Uttaratantra* Ārya Asaṅga cite ce même Sūtra comme une preuve du *tathāgatagarbha*[4]. f. 15a

A ce propos l'*Aṅgulimālīyasūtra* dit[5] : « Ce que le Śrāvakayāna a enseigné sous la désignation de « pensée » *(yid : manas)* signifie ce qu'on appelle « *tathāgatagarbha* »[6]. Ce qu'on appelle « la pensée pure par nature » *(prakṛtiśuddha)* est le *tathāgatagarbha*. Il est le chef de tous les *dharma*, et tous les *dharma* sont la Nature du *tathāgatagarbha*[7]. De plus, ce qu'on appelle « clarification de la pensée » détruit toutes les dizaines de millions de souillures ; et la clarté convaincue *(prasāda)* suivant l'enseignement de l'Élément du soi *(bdag gi dbyiṅs)* est le *tathāgatagarbha* lui-même. Ensuite, en ce qui concerne ce qu'on appelle parole et action postérieures, tout ce qu'on dit et tout ce qu'on fait après avoir atteint [l'état de] l'Éveillé, c'est la libération du monde. Alors on voit le *tathāgatagarbha* comme un homme voit [son] ombre ; et il est donc dit qu'une ombre suit en quelque sorte derrière. » Ces mots se rapportent intentionnellement à ce qui est la simple cause *(hetu)* de l'Éveillé[8].

Sous ce rapport Bhagavat Maitreya, qui s'est référé intentionnellement à trois fondations intentionnelles *(dgoṅs gži)*, a parlé du *tathāgatagarbha* avec l'arrière-pensée de contrecarrant *(pratipakṣābhi-*

(1) Cf. la stance citée dans *RGVV* 1.41 (*infra*, p. 109, note 1).

(2) *sdug bsṅal myoṅ ba lags pas*. Cette déclaration du *ŚMDSS* s'oppose donc à celle du *LAS* (H, f. 240a3) que vient de citer le *DzG* (f. 14b3), mais elle s'accorde avec le texte sanskrit du *LAS* publié par Nanjō.

(3) Sur le problème voir ci-dessus, p. 40-42, p. 94, note 2.

(4) *RGVV* 1.40. — Remarquons que le vers 1.40 du *RGV* parle du *buddhadhātu* (*supra*, p. 94, note 5) et que le vers parallèle 1.41 parle du *gotra*. Cependant, Bu.ston a distingué entre le *prakṛtisthagotra* et le *tathāgatagarbha* ; v. *supra*, p. 33, note 3 ; *infra*, p. 102 et note 1.

(5) *AMS*, f. 297a7-b4.

(6) Cf. les observations de l'auteur du *MS* (§ 1.11) sur certaines « anticipations » dans le Śrāvakayāna de la doctrine de l'*ālayavijñāna*.

(7) Sur la théorie selon laquelle la *samalā tathatā* (= *tathāgatagarbha*), le *boddhavyapada*, est équivalent à tous les connaissables *(jñeya)*, v. *RGVV* 1.24-26 (cf. 1.17).

(8) Bien qu'il puisse sembler qu'on ait fait allusion au résultat *(phala)* — l'Éveil ou l'état de *buddha* —, selon Bu.ston on n'a visé à vrai dire que la cause motivante *(hetu)* de l'Éveil, l'Élément spirituel. V. *supra*, p. 47 et suiv. ; cf. *RGV* 1.27-28 discuté plus loin (f. 15a5 et suiv., et 17a7 et suiv.) ; *supra*, f. 10b-11a, et p. 88, note 2.

Sur la notion de la compénétration, etc., v. *infra*, f. 15b2 et suiv. *(thams cad kyi rjes su soṅ ba : sarvatrānugata)*. Une personne est ainsi « suivie » de l'Élément spirituel compénétrant *(vyāpaka)* et omniprésent (*sarvatrānugata*, etc.), comme elle l'est de son ombre. — La comparaison du *tathāgatagarbha* avec une ombre est remarquable ; il est comparé ailleurs à l'espace vide (cf. *supra*, p. 51 ; les *dharma* sont eux aussi comparés à l'*ākāśa*, l'ombre, etc. ; cf. E. Lamotte, *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, p. 364-368, 375-378).

saṃdhi) qui élimine les cinq fautes — ce qui constitue le motif *(prayojana)*[1]. Et dans l'*Uttaratantra* il est dit : « En raison de l'irradiation par le Corps du *buddha* parfait, de l'indifférenciation de l'Ainsité et de l'existence du *gotra*, tous les êtres incarnés sont toujours pourvus du *buddhagarbha*[2] ».

[Le *Dharmakāya*.]

Les trois premiers exemples du *Tathāgatagarbhasūtra* enseignent le *dharmakāya* de *buddha*[3]. Et dans l'*Uttaratantra* il est dit : « Il faut savoir que le *dharmakāya* a deux aspects : le *dharmadhātu* très immaculé et son Écoulement *(niṣyanda)* consistant en des exposés relatifs aux méthodes profondes et diversifiées[4]. Puisqu'on n'aperçoit dans ce monde aucun exemple qui lui soit applicable étant donné qu'il est supramondain, on a enseigné la ressemblance de l'Élément *(dhātu)*
f. 15b avec l'état de *tathāgata*[5]. L'exposé selon la méthode subtile et profonde ressemble au goût unique du miel ; et l'exposé selon la méthode

(1) Les trois sens visés intentionnellement *(dgoṅs gži)* en question sont le *dharmakāya*, la *tathatā* et le *gotra* (v. *RGV* 1.144-152). Voir aussi *RGVV* 1.27-28 : *samāsatas trividhārthena sadā sarvasattvās tathāgatagarbhā ity uktaṃ bhagavatā| yad uta sarvasattveṣu tathāgatadharmakāyaparispharaṇārthena tathāgatatathatāvyatibhedārthena tathāgatagotrasambhavārthena ca| eṣāṃ punas trayāṇām arthapadānām uttaratra tathāgatagarbhasūtrānusāreṇa nirdeśo bhaviṣyati|* — Cf. *YG*, f. 28b-29a ; *Théorie*, p. 275 et suiv. Sur le *prayojana* voir ci-dessous, f. 19 et suiv. ; ci-dessus, p. 32, 50-51, 57 sq.

(2) *RGV* 1.28 :

sambuddhakāyaspharaṇāt tathatāvyatibhedataḥ|
gotrataś ca sadā sarve buddhagarbhāḥ śarīriṇaḥ||

Cf. *supra*, p. 52-53. La *RGVV* (citée dans la note 1 ci-dessus) glose *gotratas* par *gotrasambhavārthena*. Il semble que le composé *gotrasambhava* soit à interpréter comme *gotrasya sambhavaḥ*, et la traduction tibétaine porte *de bžin gšegs pa'i rigs yod pa'i don gyis* ; cette interprétation comme *ṣaṣṭhīsamāsa* est suggérée également par la traduction tibétaine du *Buddhāvataṃsaka* (chapitre XLIII), où l'on lit : *de bžin gšegs pa thams cad kyi rigs daṅ rgyud yaṅ dag par 'byuṅ ba'i ye šes* (P, ši, f. 79a5) et *de bžin gšegs pa'i ye šes kyi 'od zer chen po de bžin gšegs pa'i rigs yaṅ dag par byuṅ ba* (f. 85a), etc. En revanche, dans le nom du Bodhisattva *Tathāgatagotrotpattiśrī, c'est la valeur locative qui a été admise par les traducteurs tibétains, qui ont traduit ce nom par De.bžin.gšegs.pa'i.rigs.su.byuṅ.ba'i.dpal (f. 76a7). Cf. *RGVV* 1.41 *prakṛtiviśuddhigotrasambhava* = *raṅ bžin gyis rnam par dag pa'i rigs yod pa*. (L'expression a été discutée par J. Takasaki, *IBK* 7/1 [1958], p. 50-51, et *Study*, p. 198, note 9, où il cherche à montrer que la traduction de *sambhava* par *yod pa* « existence » n'est pas adéquate.)

L'irradiation compénétrante du Corps du *tathāgata* a également fait l'objet de l'enseignement donné au chapitre XLIII de l'*Avataṃsaka* (f. 90b et suiv., dans le neuvième *bam po*) ; v. *DzG*, f. 18b.

(3) V. *DzG*, f. 3a-b, et *RGVV* 1.144 : *tribhir buddhabimba-madhu-sāra-dṛṣṭāntair dharmakāyasvabhāvaḥ sa dhātur avagantavyaḥ*. Cf. *RGV* 1.146-147, et *YG*, f. 20b.

(4) Sur le terme de *niṣyanda* « Écoulement » cf. *infra*, f. 37a1 ; *Abhidharmakośa* 1.37, 2.57 ; L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 91-92, 464.

(5) Le texte de Johnston porte *tathāgatenaiva*, mais la traduction tibétaine présuppose la leçon *tathāgatatvena* (comme dans *MSA* 9.37 cité *supra*, f. 13a ; cf. *RGVV* 1.148).

de la diversité est à connaître comme semblable à une essence contenue dans des enveloppes diverses. »[1]

L'enseignement du *Nirvāṇasūtra* relatif à l'exemple de la pierre précieuse se rapporte lui aussi au *dharmakāya*[2] ; le *dharmakāya* du *buddha* parfait irradie en pénétrant tous les êtres animés. Dans le *Buddhāvataṃsaka* il est dit : « L'*ākāśadhātu* pénètre partout[3] ; et alors qu'il remplit tous les lieux [des plans] du désir, de la Forme et du Sans-Forme, il faut savoir qu'il ne va ni ne pénètre nulle part. Pourquoi? C'est que l'espace vide *(ākāśa)* est sans Forme *(rūpa)*. O fils de Jina, le Corps du *tathāgata* pénètre partout, et il faut savoir qu'il remplit entièrement tous les êtres animés, tous les *dharma*, et tous les Champs *(kṣetra)*. »[4]. Puisqu'on a dit cela en se référant intentionnellement au fait que je l'obtiendrai ultérieurement bien que je ne le possède pas maintenant, on a prêché en se référant intentionnellement à un autre temps *(kālāntarābhiprāya)*.

Dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* il est dit[5] : « O fils de famille, à condition qu'il y ait du sésame on verra l'huile, mais on ne la voit pas si l'on a perdu les moyens ; et il en va de même pour la canne à sucre. Par exemple, ô fils de famille, tandis qu'un *dharma* existe chez les dieux Trāyastriṃśa et dans l'Uttarakuru, on ne le verra que par la force de l'acte bon ou du pouvoir miraculeux ; et on ne voit ni les racines de l'herbe sous la terre ni l'eau souterraine tant qu'elles sont recouvertes de terre. La Nature de *buddha* de l'être animé est pareille : si l'on ne réalise pas en méditation le Chemin Saint *(āryamārga)*, on ne la verra point. O fils de famille, si, dans la vie ordinaire, un malade trouve un infirmier, un médecin expert et un remède, la maladie est traitée selon sa nature avec un remède ; ou bien, même s'il n'en trouve pas, il dit qu'il vivra[6]. O fils de famille, j'ai expliqué ce sujet aux *f. 16a*
Bodhisattva de la sixième terre *(bhūmi)*. O fils de famille, par exemple, comme l'espace *(ākāśa)* n'est ni à l'intérieur, ni à l'extérieur, ni à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de tous les êtres animés, il est sans obstruction ; et la Nature de *buddha* des êtres animés y est pareille. O fils de famille, par exemple, si un homme possède un trésor dans un

(1) *RGV* 1.145-147 :

dharmakāyo dvidhā jñeyo dharmadhātuḥ sunirmalaḥ/
tanniṣyandaś ca gāmbhīryavaicitryanayadeśanā//145//
lokottaratvāl loke 'sya dṛṣṭāntānupalabdhitaḥ/
dhātos tathāgatenaiva sādṛśyam upapāditam//146//
madhvekarasavat sūkṣmagambhīranayadeśanā/
nānāṇḍasāravaj jñeyā vicitranayadeśanā//147//

Cf. *RGV* 1.20 ; ci-dessous, p. 141, note 4.

(2) Cf. la parabole de la pierre précieuse perdue dans un étang, le *vāpītoyamaṇidṛṣṭānta*, *supra*, f. 8a et p. 82, note 5.

(3) Cf. *MSA* 9.15 (*infra*, f. 12b 4-5).

(4) Cf. *supra*, f. 3b sq. ; 4b sq. ; *Théorie*, p. 152, note 1.

(5) *MPNS*[a], kha, f. 266a3-267a3. Cf. *YG*, f. 30a.

(6) Comme le Tathāgata est le Médecin du monde, on peut rapprocher la déclaration scripturaire *eṣaiva kulaputra dharmāṇāṃ dharmatā, utpādād va tathāgatānām anutpādād vā* (*supra*, f. 3a, et p. 52).

autre lieu, il lui est possible d'en user à son gré quoique son trésor ne soit pas à proximité ; et si quelqu'un l'interroge, il dira qu'il le possède. Pourquoi? C'est qu'il le possède certainement *(ṅes par)*[1]. La Nature de *buddha* y est pareille : elle n'est ni à l'intérieur, ni à l'extérieur. Mais puisqu'on la trouvera certainement, on dit qu'elle existe chez tous. — O fils de famille, par exemple, les actes bons et mauvais qu'a accomplis un être animé ne sont eux aussi ni en lui ni en dehors de lui. Ainsi, la Nature de l'acte n'est ni existante ni inexistante : il n'est pas vrai qu'elle existe maintenant sans avoir existé à l'origine et qu'elle se produit sans cause. Il n'est pas vrai que celui qui l'a accompli expérimente [son fruit], que celui qui l'expérimente est différent de celui qui l'a accompli, qu'un [individu] l'accomplit et qu'un autre l'expérimente ; il n'y a ni [acte] accompli ni expérience ; mais en vertu de la rencontre du temps et de la condition, on expérimente la maturation *(vipāka)* du fruit. Pareillement, la Nature de *buddha* de l'être animé étant semblable, il n'est pas vrai qu'elle existe maintenant sans avoir existé au début[2] ; elle n'est ni à l'intérieur ni à l'extérieur, ni existante ni inexistante, ni ici ni là ; elle ne vient pas d'ailleurs, et elle n'est pas sans cause et condition ; elle ne reste pas invisible à tous les êtres animés, et les Bodhisattva arrivent à la voir en vertu de la rencontre du temps et de la condition. »

f. 16b Si vous estimez que, puisque le *dharmakāya* compénètre tout, il existe à l'intérieur de l'être animé et que le *buddha* existe par conséquent à l'intérieur, il n'en est rien. En effet, il est dit dans le *Mahāparinirvāṇasūtra*[3] : « O fils de famille, si l'on dit que la Nature de *buddha* existe dans un être animé — ô fils de famille, un *dharma* permanent n'existe pas ; s'il existait il serait impermanent. O fils de famille, en ce qui concerne les douze [facteurs] produits en dépendance (: *pratītya-*
f. 12b3 *samutpanna)*, il est certainement impossible qu'ils existent[4] ; s'ils avaient la possibilité d'exister, on ne dirait pas que les douze [facteurs] produits en dépendance sont permanents. Le *dharmakāya* du *tathāgata* aussi n'a pas la possibilité d'exister, pas plus que le *dharmadhātu* *(chos kyi khams)*, le *dharmāyatana*, le *dharmaskandha*, et l'espace *(ākāśa)* ; et étant donné que la Nature de *buddha* est pareille à ces derniers, elle n'a pas non plus la possibilité d'exister. »

Dans le *Sūtrālaṃkāra* il est dit : « De même qu'on considère que l'*ākāśa* est toujours omniprésent, ainsi le [*buddhatva*] est toujours omniprésent ; de même que l'*ākāśa* pénètre les Formes, ainsi il pénètre les multitudes des êtres animés »[5].

(1) V. *infra*, f. 18a-b.
(2) Cf. *DzG*, f. 13a, 18a2.
(3) *MPNS*[2], kha, f. 268a4-7.
(4) F. 12b3-13a7 est à placer ici ; v. *supra*, p. 92, note 1.
(5) *MSA* 9.15 :
yathâmbaraṃ sarvagataṃ sadā mataṃ tathaiva tat sarvagataṃ sadā matam/
yathâmbaraṃ rūpagaṇeṣu sarvagaṃ tathaiva tat sattvagaṇeṣu sarvagam//
Le Bhāṣya explique *tat* par *buddhatva*. Cette stance est citée dans *RGVV* 1.146-147, où l'on lit *rūpagateṣu*.

[La *Tathatā*.]

Le quatrième [exemple employé dans le] *Tathāgatagarbhasūtra*, l'objet en or[1], ainsi que l'exemple de l'*ākāśa* dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* enseignent l'Ainsité *(tathatā)* des êtres animés[2]. Et dans l'*Uttaratantra* il est dit : « En raison du fait que la nature est invariable, bonne et très pure, il est dit que cette Ainsité est pareille à un disque en or. »[3]. Conformément à cette explication, la Nature existentielle *(gnas lugs)* des êtres animés inaltérable dans la luminosité naturelle f. 13a *(prakṛtiprabhāsvaratā)* est la *tathatā* de la Pensée *(citta)*, et elle existe sans différenciation *(aviśiṣṭā)*[4] chez le *buddha* et chez l'être animé. Quand cette *tathatā*, qui est la luminosité naturelle, est nettoyée de toutes les impuretés adventices *(āgantukamala)* elle est le *buddha* ; et comme cette *tathatā* existe sans différenciation dans l'être animé aussi, si l'on réalise en méditation le Chemin on obtiendra par la suite cette purification des impuretés. La prédication se réfère donc intentionnellement à un autre temps *(kālāntarābhiprāya)*[5].

Le *Sūtrālaṃkāra* dit : « La *tathatā*, encore que sans différenciation pour tous, une fois arrivée *(āgatā)* à la pureté est l'état de *tathāgata* ; tous les êtres incarnés l'ont donc pour embryon *(garbha)* »[6].

En se référant à ce sens le *Mahāparinirvāṇasūtra* dit[7] : « O Bhagavat, si le *bodhicitta* ne se trouve pas dès l'origine dans l'être animé et si la Pensée du suprême et parfait Éveil n'y existe pas non plus, mais existera ultérieurement, la Nature de *buddha* des êtres animés sera pareille : au lieu qu'elle n'existe pas dès le début, elle est produite ultérieurement. Et à cause de cela la Nature de *buddha* ne se trouvera

(1) Le quatrième exemple du *TGS* (f. 10a1) est la pépite d'or *(gser gyi gar bu: suvarṇa)* perdue dans la fange, alors que le *gser gyi gzugs (kanakabimba)* dans le moule de l'imagier est le neuvième exemple du *TGS* (f. 15b3) ; cf. *supra*, f. 3a-b. Pour la comparaison cf. *Śvetāśvataropaniṣad* 2.14.

Sur le quatrième exemple du *TGS* cf. *RGVV* 1.144 : *ekena survarṇadṛṣṭāntena tathatāsvabhāvaḥ [avagantavyaḥ]*.

(2) V. *DzG*, f. 3b2 ; cf. *YG*, f. 20b1 et 29b2-3.

(3) *RGV* 1.148 :

prakṛter avikāritvāt kalyāṇatvād viśuddhitaḥ|
hemamaṇḍalakaupamyaṃ tathatāyām udāhṛtam||

(4) Cf. *MSA* 9.37 (*infra*, f. 13a2) et *RGV* 1.27 (*supra*, f. 15a).

(5) Cf. *YG*, f. 32a-b. Sur la Pensée naturellement lumineuse et immaculée, v. *Théorie*, p. 411 et suiv.

(6) *MSA* 9.37 :

sarveṣāṃ aviśiṣṭâpi tathatā śuddhim āgatā|
tathāgatatvaṃ tasmāc ca tadgarbhāḥ sarvadehinaḥ||

Le Bhāṣya de ce vers — qui fournit une sorte d'étylomogie du mot *tathāgata* — dit : *sarveṣāṃ nirviśiṣṭā tathatā tadviśuddhisvabhāvaś ca tathāgataḥ*. Le vers est cité dans *RGVV* 1.148 ; cf. *RGV* 1.27-28. — Sur l'interprétation du composé *tathāgatagarbha* comme un *bahuvrīhi* v. *supra*, p. 53.

(7) *MPNS*[1], kha, f. 171b2-172b6.

pas chez tous les êtres animés. — Bhagavat répondit : Bien, bien! O fils de famille, c'est bien que, ayant connu le sens de la Nature de *buddha*, vous posez ainsi des questions touchant l'être animé. Chez tous les êtres animés la Nature de *buddha* existe en réalité *(yaṅ dag par)*. Vous dites : Si la Nature de *buddha* existe chez l'être animé, il ne convient pas de parler de la production de la Pensée (d'Éveil, *cittotpāda*) pour la première fois. O fils de famille, le *citta* n'est pas la Nature de *buddha*[1]. Pourquoi cela? C'est que le *citta* n'est pas permanent *(nitya)* alors que la Nature de *buddha* est permanente. Vous demandez : Pourquoi dit-on qu'il existe un *citta* réversible *(phyir ldog pa'i*
f. 16b2 *sems)*? En réalité, le *citta* n'est pas réversible. Si, dans le *citta*[2], il y avait réversibilité on n'obtiendrait jamais le suprême et parfait Éveil ; on parle de retour parce que l'obtention [de l'*anuttarasamyaksambodhi*] est lente. Le *bodhicitta* n'est pas réellement la Nature de *buddha*. Pourquoi? C'est que les *icchantika* en coupant les Racines de bien *(kuśalamūla)* tombent en enfer. Or, si le *bodhicitta* était la Nature de *buddha*, l'*icchantika* ne serait pas appelé *icchantika*[3]. Aussi le *bodhicitta* ne peut-il pas être appelé impermanent ; par conséquent il faut comprendre que le *bodhicitta* n'est certainement pas la Nature de *buddha*. O fils de famille, vous dites que si la Nature de *buddha* existe, elle dépend d'une condition, tout comme le lait caillé qui provient du lait ; mais il n'en est pas ainsi. Pourquoi? En raison de cinq causes [le lait] se transforme en beurre ; et la Nature de *buddha* est pareille. Par exemple, dans le roc il existe de l'or, de l'argent, du cuivre et du fer ; et encore qu'ils existent tous au même titre dans les quatre Grands [Éléments ?], issus de ce qui a un seul nom[4] et une seule essence, ils sont différents[5] ; et [pour que leur différence soit perçue] il faut de nombreuses causes et conditions. Cette [Nature de *buddha*] ne se manifestera qu'en vertu du mérite de l'être animé et de l'aptitude à être travaillée par l'homme[6] ; et il faut donc savoir que la nature de l'or n'existe pas dès le début. La Nature de *buddha* de l'être animé
f. 17a ne s'appelle pas « *buddha* » ; et quand la Nature de *buddha* sera révélée par la rencontre de la cause et de la condition consistant en beaucoup de mérites, [l'état de] l'Éveillé s'obtiendra pour la première fois. Vous demandez comment il se fait que la Nature de *buddha* ne soit pas visible si elle existe chez l'être animé, mais le sens n'est pas pareil. Pourquoi? C'est qu'il y a rencontre de nombreuses causes et conditions[7]. O fils de famille, puisqu'il en est ainsi, j'ai parlé de la cause

(1) V. *DzG*, f. 16a-b, 18a.

(2) La citation du *MPNS* continue au f. 16b2. — H, f. 172a1, porte : *gal te sems la sems phyir ldog pa yod na* (au lieu de *gal te sems la phyir log pa yod na*).

(3) Sur l'*icchantika*, v. *supra*, p. 12, 27 n. 3 ; *infra*, f. 18a, 20a et suiv.

(4) *miṅ* (= *nāman* ou *gotra* ?).

(5) Cf. *Abhidharmakośa* 1.12 ; 2.22, 65.

(6) *mis las su byas pa las gdod 'byuṅ bar 'gyur te.* Cf. la notion de la *karmaṇyatā* « souplesse, aptitude (à être travaillé, *karmaṇya*, comme l'or) », ainsi que la notion du « traitement » ou nettoyage *(parikarman)* de l'or dans *RGVV* 1.2 (*infra*, f. 17a3-4).

(7) H, f. 172b4, porte : *rgyu daṅ rkyen ma 'dus pa'i phyir* « c'est que les causes et conditions ne sont pas réunies ».

véritable et de la cause en qualité de condition. La cause véritable est la Nature de *buddha*, et la cause en qualité de condition est la production du *bodhicitta*; c'est en vertu de ces deux — la cause et la condition — que le suprême et parfait Éveil s'obtient, à l'instar de l'or dans le roc. »[1]. Et dans un Sūtra cité dans le commentaire de l'*Uttaratantra* il est dit : « De même que l'or n'est pas visible dans la poussière mais qu'on le voit après l'avoir traité, ainsi le *tathāgata* est dans le monde »[2].

[Le *Gotra*.]

Les exemples du trésor et de l'eau ainsi que les cinq derniers exemples du *Tathāgatagarbhasūtra* se rapportent au *gotra*[3].

Dans l'*Uttaratantra* il est dit[4] : « Le *gotra* revêt deux formes et ressemble à un trésor et à un arbre portant des fruits, [le premier *gotra* étant] celui qui existe par nature *(prakṛtistha)* et [l'autre étant] acquis *(samudānīta)* et excellent. Il est dit qu'on obtient de ces deux *gotra* les trois Corps de *buddha*; du premier vient le premier Corps et du second viennent les deux derniers Corps. Le Corps d'être propre excellent est à connaître comme pareil à une image précieuse, car par sa nature il n'est pas factice et il est un trésor de qualités précieuses. Le *sāmbhoga* est pareil au Roi Cakravartin, car il dispose de la souve-

(1) Cf. *infra*, f. 20b-21a.

(2) *RGVV* 1.2 :

yathā pattharacuṇṇamhi jātarūpaṃ na dissati/
parikammeṇa tad diṭṭhaṃ evaṃ loke tathāgatā//

(Lire : *tathāgato* ? Le *DzG* et D lisent *rdo yi phye ma* = *pattharacuṇṇa* au lieu de *rdo yi phyi ma*.)

Cf. le vers cité par Yaśomitra, *Abhidharmakośavyākhyā* 1.1 (p. 5) et 7.36 (p. 644) concernant le Germe de la délivrance, qui est comparé à l'or dans sa gangue :

mokṣabījam ahaṃ hy asya susūkṣmam upalakṣaye/
dhātupāṣāṇavivare nilīnam iva kāñcanam//

Cette notion du *mokṣabīja* est analogue à celle du *viśuddhigotra* et du *tathāgatadhātu* dans la *RGVV* (1.2, p. 6.8 ; cf. 1.40-41). Cf. *Théorie*, p. 284, 494-495.

(3) V. *DzG*, f. 3a-b, 12b6 et 15b6 ; et *RGVV* 1.144, 149-152 *(evam ebhir avaśiṣṭaiḥ pañcabhir nidhi-taru-ratnavigraha-cakravarti-kanakabimba-dṛṣṭāntais trividhabuddhakāyotpattigotrasvabhāvārtham adhikṛtya tathāgatadhātur eṣāṃ garbhaḥ sarvasattvānām iti paridīpitam)*. Cf. *YG*, f. 34b. Pour la comparaison cf. *Chāndogyopaniṣad* 8.3.2.

L'exemple de l'eau *(chu'i dpe)* ne figure pas parmi les neuf exemples du *TGS* et du *RGV*, mais il est mentionné par exemple dans le *MPNS* (v. *supra*, f. 10a6) (cf. f. 8a et 15b sur le *vāpītoyamaṇidṛṣṭānta*) (et dans le *MBhS* [*supra*, f. 6 b]).

(4) *RGV* 1.149-152 :

gotraṃ tad dvividhaṃ jñeyaṃ nidhānaphalavṛkṣavat/
anādiprakṛtisthaṃ ca samudānītam uttaram//149//
buddhakāyatrayāvāptir asmād gotradvayān matā/
prathamāt prathamaḥ kāyo dvitīyād dvau tu paścimau//150//
ratnavigrahavaj jñeyaḥ kāyaḥ svābhāvikaḥ śubhaḥ/
akṛtrimatvāt prakṛter guṇaratnāśrayatvataḥ//151//
mahādharmādhirājatvāt sāmbhogaś ca cakravartivat/
pratibimbasvabhāvatvān nirmāṇaṃ hemabimbavat//152//

raineté suprême sur le grand *dharma*. Le *nirmāṇa* est comme une image en or, car il a pour être propre un reflet. »

Ces cinq exemples se rapportent à l'existence des *gotra* qui pro-
f. 17b duisent les trois Corps du *buddha*; et puisque l'Élément de *tathāgata (tathāgatadhātu)* existe chez l'être animé, on enseigne que celui-ci possède le *tathāgatagarbha*[1]. Le Commentaire de l'*Uttaratantra* explique : « L'état de *tathāgata* est l'état constitué par le triple Corps du *buddha*, et l'Élément *(dhātu)* de *tathāgata* est par conséquent la cause (motivante, *hetu*) de l'obtention [de ceux-ci] ; *dhātu* est donc pris ici dans le sens de *hetu* »[2]. C'est ce que dit la stance : « Dans les Groupes *(skandha)* de l'être animé se trouve la Gnose du *buddha* ; parce qu'elle a une nature indifférenciée, elle est immaculée *(nirmala)* ; traitant le *gotra* du *buddha* comme le fruit *(phala)*[3], on dit que tous les êtres incarnés *(dehin)* sont (des) *buddhagarbha*. »[4]. Cette stance se trouve dans une autre traduction de l'*Uttaratantra* ; une moitié se trouve dans la traduction de rŇog, mais l'autre moitié ne s'y trouve pas[5].

Parce qu'on a prêché en désignant la cause *(hetu*, le *gotra)* par le [nom du] fruit *(phala)*[6], on s'est référé intentionnellement à un autre temps *(kālāntarābhiprāya)*.

Dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* il est dit[7] : « O Bhagavat, si le *buddha* [: l'Éveil] et la Nature de *buddha* ne sont pas différents, pourquoi tous les êtres animés doivent-ils faire des efforts sur le Chemin? — Bhagavat répondit : O fils de famille, le sens à propos duquel vous posez votre question n'est pas ainsi. Encore qu'il n'y ait pas de différence entre le *buddha* et la Nature de *buddha*, les êtres animés ne possèdent pas ce [*buddha*, c'est-à-dire l'Éveil]. O fils de famille,

(1) Bu.ston identifie ainsi le *tathāgatadhātu* et le *gotra* au niveau causal, mais ailleurs il assimile le *tathāgatagarbha* au *dharmakāya* sur le plan résultant. V. *supra*, p. 33 avec note 3 ; p. 36 avec note 3 ; et p. 95, note 4.

(2) *RGVV* 1.149-152 : *trividhabuddhakāyaprabhāvitatvaṃ hi tathāgatatvam| atas tatprāptaye hetus tathāgatadhātur iti| hetvartho 'tra dhātvarthaḥ|* — Sur le terme *prabhāvita* « constitué » v. *infra*, f. 34b, 35b.

(3) *rnam par brtags nas* correspondrait normalement à *vikalpya*, ou à un autre dérivé du verbe *vi-kḷp-*. Mais ici le terme doit être équivalent à *(rnam par) btags nas*, comme le montre la glose de Bu.ston qui suit : *rgyu la 'bras bus btags nas* « désignant la cause par le [nom du] fruit ». V. *DzG*, f. 10a2-4, 23a2 et 24b-25a, ainsi que *RGV* 1.28 (cité *DzG*, f. 15a), où il est question d'un transfert *(upacāra: ñe bar btags pa)*. Le terme tibétain *btags pa/gdags pa* traduit aussi *prajñāpay-*, *prajñapti*, etc. Cf. *supra*, p. 36.

(4) Sur l'interprétation de l'expression *tathāgatagarbha* comme un substantif ou comme un adjectif v. *supra*, p. 53.

(5) La première partie de la stance citée par Bu.ston ne se trouve pas non plus dans le texte du *RGV* publié par Johnston (ni dans la traduction de rŇog). Cf. *YG*, f. 35a. — Pour la deuxième partie de la stance cf. *RGV* 1.27cd et la traduction de rŇog : *saṅs rgyas rigs la de 'bras ñer b(r)tags phyir| |'gro kun saṅs rgyas sñiṅ po can du gsuṅs||* (*ñer brtags* est la leçon de P, f. 90b3).

(6) C'est-à-dire le *buddhagarbha* = *tathāgatagarbha*.

(7) *MPNS*[2], kha, f. 134b1-135b6.

prenons l'exemple d'un homme méchant qui tue sa mère ; bien qu'il possède, en dépit du meurtre, trois actes[1] bons issus du repentir, on ne l'en appelle pas moins un damné. Pourquoi? C'est que cet homme tombe sans aucun doute en enfer. Alors que dans cet homme il n'y a pas les *skandha*, ni les *dhātu* ni les *āyatana* d'un damné, il n'en est pas moins appelé un damné. Par conséquent, ô fils de famille, dans tous les Sūtra j'ai dit : « Qui voit quelqu'un qui fait le bien voit un dieu » et « Qui voit quelqu'un qui fait le mal voit un damné ». Pourquoi? C'est que la maturation *(vipāka)* sera certainement éprouvée. O fils de famille, j'ai dit que puisque tous les êtres animés seront certainement suprêmement et parfaitement Éveillés, la Nature de *buddha* existe f. 18a
chez tous les êtres animés. Et étant donné que chez tous les êtres animés les trente-deux Marques *(lakṣaṇa)* et les quatre-vingts signes secondaires *(anuvyañjana)* excellents n'existent pas en réalité *(yaṅ dag par)*, j'ai prononcé ce vers dans ce Sūtra :

> Existant à l'origine mais n'existant pas maintenant, n'existant pas à l'origine mais existant maintenant, tous les *dharma* existant *(srid pa)* dans les trois temps n'ont pas une telle existence.

O fils de famille, il y a trois modes d'existence *(srid pa)* : l'existence future, l'existence présente et l'existence passée. Puisque le suprême et parfait Éveil *(anuttarasamyaksambodhi)* existera dans l'avenir pour tous les êtres animés, il est parlé de la Nature de *buddha* ; et puisque les Affects *(saṃkleśa)*[2] existent maintenant pour tous les êtres animés, les trente-deux Marques et les quatre-vingts signes secondaires excellents n'existent pas maintenant. Et puisqu'un être animé donné a autrefois extirpé les souillures *(kleśa)*, on voit maintenant la Nature de *buddha*. A cause de cela j'ai déclaré que la Nature de *buddha* existe toujours chez tous les êtres animés... et que même chez l'*icchantika* la Nature de *buddha* existe. Même s'il n'y a pas de bon *dharma (kuśaladharma)* chez les *icchantika*, etc., la Nature de *buddha* même est bonne ; et parce qu'elle existera dans l'avenir, la Nature de *buddha* existe chez les *icchantika*, etc. Pourquoi? C'est que les *icchantika* seront certainement Éveillés au suprême et parfait Éveil. O fils de famille, par exemple, parce qu'un homme a du lait et du lait caillé à la maison, quand on lui demande s'il a du beurre, il répond : « Oui, j'en ai »[3]. « En effet, bien que le lait caillé ne soit pas f. 18b
réellement le beurre, comme une personne qualifiée l'obtiendra sans aucun doute, j'ai du beurre. » Les êtres animés sont pareils : chez tous la Pensée *(citta)* existe, et quiconque possède cette Pensée obtiendra sans aucun doute le suprême et parfait Éveil. J'ai donc déclaré que la Nature de *buddha* existe toujours chez tous les êtres animés. » « O fils de famille, il est dit que le passé existe... De plus[4], comment est-ce

(1) H porte *lam* au lieu de *las*.
(2) *Cf. supra*, p. 81, note 1.
(3) V. *supra*, f. 16a.
(4) *MPNS*[3], kha, f. 167b3-5.

qu'il y a existence dans l'avenir? Supposons qu'un homme qui se rend chez un potier lui demande s'il a un pot et que celui-ci réponde qu'il a un pot ; en réalité, le potier n'a pas de pot maintenant, mais puisqu'il a de l'argile il dit qu'il a un pot. Et il faut ainsi savoir que cet homme ne ment pas. »

De la même manière l'exemple de la toile *(dar yug chen po)* a été prêché intentionnellement[1]. Et le même Sūtra dit[2] : « Depuis la naissance des Tathāgata-Arhat-Samyaksambuddha jusqu'au grand *parinirvāṇa* tous les *dharmadhātu* sont remplis et pénétrés sans interruption par le *buddha* ; et celui qui voit toutes les naissances de *buddha*, lesquelles sont très diversifiées, est expert en l'exposition intentionnelle octuple »[3]. Il s'agit là d'une déclaration intentionnelle visant les trois fondations intentionnelles précédentes[4] ; car les germes *(bīja)* de tous les facteurs comportant des qualités *(guṇadharma)* existent intégralement. Et il y a là une référence intentionnelle à l'existence de leur *dharmatā* et *tathatā* sans différenciation entre ce qui est antérieur et ce qui est ultérieur. Comme il est souvent dit dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* : « La Nature de *buddha* existe chez tous les êtres animés en raison de l'existence du germe *(bīja)* de *buddha* »[5].

[9. L'INCOMPATIBILITÉ[6].]

f. 19a L'incompatibilité avec la matière est aussi établie par ce qui précède. Mais dans le *Śrīmālāsūtra* il est dit[7] : « En effet, ô Bhagavat, le *tathāgatagarbha* est Vide *(śūnya)* des savoirs avec non-affranchissement existant séparément de la gaine de tous les *kleśa* ; et, ô Bhagavat, le *tathāgatagarbha* est non-Vacuité[8] de savoir avec affranchissement n'existant pas séparément des *buddhadharma* inconcevables dépassant les sables de la Gaṅgā. »[9]. Comme il est Vide de savoir, il est

(1) Voir le *Buddhāvataṃsaka* cité plus haut, f. 4b-6a.

(2) *Buddhāvataṃsaka*. V. *YG*, f. 37b5-6.

(3) *saṅs rgyas skye ba thams cad kyaṅ šin tu rnam par phye ba mthoṅ ba 'di ni| dgoṅs te bšad pa la mkhas pa brgyad pa'o||* ; la traduction est incertaine. Cf. *YG*, f. 38b6.

(4) V. *supra*, p. 96, note 1.

(5) Cf. *MPNS*[2], ka, f. 187b2.

(6) V. *supra*, p. 32 ; *DzG*, f. 12a, 24b, 37b ; rGyal.tshab.rje, *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 103b, 147a ; *RGV Dar ṭīk*, f. 100a4, b2 ; Paṇ.chen.bSod.nams.grags.pa, *RGV Ṭīk blo*, f. 13b5-6, 16a1-2.

(7) *ŚMDSS*, f. 445a-b (éd. Tsukinowa, p. 131-132). Cf. *YG*, f. 37b6-7 et 38b-39a, où sGra.tshad.pa conclut que les Sūtra enseignant l'existence originelle du *tathāgatagarbha* chez tous les *sattva* sont *neyārtha*.

(8) L'édition de Tsukinowa et H portent *mi stoṅ pa* au lieu de *mi stoṅ pa ñid*.

(9) Cette traduction n'est qu'un essai parce que la version du *ŚMDSS* incluse dans le K que Bu.ston a citée ici s'écarte aussi bien de la version de rÑog que du texte sanskrit cité dans la *RGVV* (1.154-155) : *śūnyas tathāgatagarbho vinirbhāgair muktajñaiḥ sarvakleśakośaiḥ| aśūnyo gaṅgānādīvālikāvyativṛttair avinirbhāgair amuktajñair acintyair buddhadharmaiḥ|* — Mais Bu.ston et sGra.tshad.pa (*YG*, f. 38b-39a), semblent bien faire état d'un Vide de savoir *(šes pa)*, et de Gnose *(ye šes)* (cf. *infra*, p. 133, note 5). — Cf. *supra*, p. 47 (et *infra*, f. 35 a 2) ; *YG*, f. 54a5 ; et *Théorie*, p. 358 et suiv.

dit qu'il y a absence de Gnose ; en conséquence, toutes les qualités *(guṇa)* incluses dans la Gnose sont elles aussi absentes, car il faut produire les deux au moyen des deux Équipements incommensurables[1].

[10. Les motifs de la prédication intentionnelle[2].]

Le motif *(prayojana)* de la prédication intentionnelle est indiqué dans l'*Uttaratantra*. Il y est dit[3] : « Après avoir déclaré que tout connaissable *(jñeya)*, quel qu'il soit, est entièrement Vide *(śūnya)* — à l'instar du nuage, du rêve et de la création magique *(māyā)* —, comment se fait-il que les Jina aient aussi dit à ce propos que l'Essence de *buddha*[4] existe chez l'être animé? L'abattement d'esprit, le mépris pour les êtres animés humbles, la non-acceptation du réel[5], l'abus du *dharma* réel, et l'amour excessif de soi sont les cinq fautes, et on a

(1) Il s'agit des Équipements en mérite *(puṇyasambhāra)* et en Gnose *(jñānasambhāra)* qui doivent être réalisés avant qu'on ne puisse atteindre l'Éveil, car ils n'existent pas dès l'origine chez les *sattva*. (Sur la théorie quelque peu différente des Jo.naṅ.pa, cf. Ña.dbon.Kun.dga'.dpal, *Yid kyi mun sel*, f. 241a ; *Théorie*, p. 147 et suiv.)

(2) Voir ci-dessus, p. 26 et suiv., 50 et suiv. Cf. *YG*, f. 39b5 et suiv.

(3) *RGV* 1.156-167 :

śūnyaṃ sarvaṃ sarvathā tatra tatra jñeyaṃ meghasvapnamāyākṛtābham/
ity uktvaivaṃ buddhadhātuḥ punaḥ kiṃ sattve sattve 'stīti buddhair ihôktam//156//
līnaṃ cittaṃ hīnasattveṣv avajñâbhūtagrāho bhūtadharmāpavādaḥ/
ātmasnehaś câdhikaḥ pañca doṣā yeṣāṃ teṣāṃ tatprahāṇārtham uktam//157//
viviktam saṃskṛtaṃ sarvaprakāraṃ bhūtakoṭiṣu/
kleśakarmavipākārthaṃ meghādivad udāhṛtam//158//
kleśā meghopamāḥ kṛtyakriyā svapnopabhogavat/
māyānirmitavat skandhā vipākāḥ kleśakarmaṇām//159//
pūrvam evaṃ vyavasthāpya tantre punar ihôttare/
pañcadoṣaprahāṇāya dhātvastitvaṃ prakāśitam//160//
tathā hy aśravaṇād asya bodhau cittaṃ na jāyate/
keṣāṃ cin nīcacittānāṃ ātmāvajñānadoṣataḥ//161//
bodhicittodaye 'py asya śreyān asmīti manyataḥ/
bodhyanutpannacitteṣu hīnasaṃjñā pravartate//162//
tasyaivammatinaḥ samyagjñānaṃ nôtpadyate tataḥ/
abhūtaṃ parigṛhṇāti bhūtam arthaṃ na vindate//163//
abhūtaṃ sattvadoṣās te kṛtrimāgantukatvataḥ/
bhūtaṃ taddoṣanairātmyaṃ śuddhiprakṛtayo guṇāḥ//164//
gṛhṇan doṣān asadhūtān bhūtān apavadan guṇān/
maitrīṃ na labhate dhīmān sattvātmasamadarśikām//165//
tacchravāj jāyate tv asya protsāhaḥ śāstṛgauravam/
prajñā jñānaṃ mahāmaitrī pañcadharmodayāt tataḥ//166//
niravajñaḥ samaprekṣī nirdoṣo guṇavān asau/
ātmasattvasamasnehaḥ kṣipram āpnoti buddhatām//167//

(4) Le tibétain porte *saṅs rgyas sñiṅ po* (= *buddhagarbha*), tandis que le sanskrit a *buddhadhātu*.

(5) *yaṅ dag mi 'dzin: abhūtagrāha* « saisie de l'irréel » ; cf. *RGV* 1.163 et *infra*, p. 106, note 4.

parlé ainsi pour que ceux qui ont ces [fautes] les éliminent. — Le sens complet de ces deux stances est à entendre conformément aux dix stances suivantes. — La *bhūtakoṭi* est isolée de tous les modes du composé *(saṃskṛta)*[1] ; et il est dit que les facteurs de la souillure *(kleśa)*, de l'acte *(karman)* et de la maturation *(vipāka)* sont comme le nuage, etc.[2]. Les *kleśa* sont comme un nuage, l'acte est comme la jouissance en rêve, et la maturation des *kleśa* et des actes — les Groupes *(skandha)* — est comme ce qui est créé par magie. Cela ayant été autrefois établi de cette manière, l'existence de l'Élément *(dhātu-astitva)* est encore une fois enseignée ici dans le *Traité Ultérieur* pour que cinq fautes *(doṣa)* soient éliminées. Chez les personnes dont l'esprit est abattu à cause de la faute consistant en le mépris de soi-même *(ātmāvajñāna)* puisqu'elles n'ont pas entendu ce qui précède, f. 19b la Pensée *(citta)* de l'Éveil ne naît pas. Si quelqu'un se tient pour supérieur parce que le *bodhicitta* est né en lui, l'idée que ceux qui n'ont pas produit le *bodhicitta* sont inférieurs se développe [chez lui]. Le savoir exact ne naît pas chez celui qui pense ainsi[3] ; on saisit donc l'irréel[4] et on ne comprendra pas le Sens réel. Parce qu'elles sont factices *(kṛtrima)* et adventices *(āgantuka)*, ces fautes de l'être animé sont l'irréel *(abhūta)* : le réel *(bhūta)* est l'Insubstantialité *(nairātmya)* de ces fautes, les qualités étant pures par nature. En saisissant les fautes irréelles et en niant les qualités réelles, l'homme intelligent[5] n'atteint[6] pas la bienveillance *(maitrī)* où l'on voit l'égalité des êtres animés avec soi-même. Du fait qu'on a entendu cela naissent le zèle, le respect pour le Maître[7], la connaissance discriminatrice transcendante *(prajñā)*, la Gnose *(jñāna)*[8], et la Grande

(1) Dans sa formulation de l'idée, la traduction tibétaine du vers 158 diffère du sanskrit qui dit : « Le composé *(saṃskṛta)* sous tous ses aspects est isolé *(vivikta)* dans les Limites du Réel *(bhūtakoṭiṣu)* ». Au lieu de *bhūta* le traducteur chinois semble avoir lu *sūtra*. Sur le sens de *vivikta* cf. *supra*, p. 82, note 9. — Sur ce passage v. L. Schmithausen, *WZKSO* 15 (1971), p. 160, qui entend « dans les dizaines de millions d'êtres vivants » *(bhūta)*.

(2) *rnam smin* = *vipāka*, les *skandha* étant la « maturation » des *kleśa* et *karman* selon 1.159. Ici *vipāka* occupe la place de *janman* dans les trois formes du *saṃkleśa* — le *karma*°, le *kleśa*° et le *janmasaṃkleśa*. V. *RGVV* 1.12 (p. 13.10), 36 (p. 33.12-14), 64, et 130-131 ; cf. Candrakīrti, *Prasannapadā* ad *MMK* 25.3 (p. 522-523), et *Madhyamakāvatāra* 1.3 ; *Yogācārabhūmi*, p. 160 ; *MS* § 1.29-34 ; Sthiramati, *Madhyāntavibhāgaṭīkā* 1.11 (p. 40-41). Sur la relation des trois *saṃkleśa* avec le *pratītyasamutpāda* v. *Madhyāntavibhāgaṭīkā* 2.16 (p. 104) ; Guṇamati, *Vyākhyāyuktiṭīkā*, f. 16b (cité par E. Obermiller, *History of Buddhism by Bu ston*, I, note 56).

(3) Lire *sems pa* au lieu de *sems dpa'*.

(4) Alors que P et D portent *yaṅ dag mi 'dzin*, le *DzG* lit ici *yaṅ dag min 'dzin* (leçon qui se trouve aussi dans le texte des vers seuls dans D et dans le *YG*, f. 21b), mais *yaṅ dag mi 'dzin* dans 1.157 (voir plus haut).

(5) Cf. *RGV Dar ṭīk*, f. 170a3-4.

(6) Lire *thob pa*.

(7) V. *infra*, f. 30a1.

(8) V. *infra*, f. 30a2-3, 35b4.

Bienveillance *(mahāmaitrī)*. Parce que ces cinq qualités ont pris naissance, irréprochable[1], voyant l'égalité[2], sans faute, doué des qualités, et ayant égalisé soi-même et les [autres] êtres animés[3], on obtient rapidement l'état de *buddha*. »

[Premier motif : l'élimination du découragement et la production du zèle.]

Il est ainsi dit que le *tathāgatagarbha* existe chez tous les êtres animés pour attirer (: *ākarṣaṇa*) les personnes qui ne produisent pas le *bodhicitta* et n'entrent pas dans le Chemin du Mahāyāna parce qu'elles sont des êtres animés qui se découragent en se demandant comment ils pourraient atteindre l'Éveil parfait *(sambodhi)*.

Et dans le *Tathāgatagarbhasūtra* il est dit[4] : « O fils de famille, pour que les êtres animés ne déprécient pas le soi le Tathāgata a enseigné la doctrine en disant : O fils de famille, sans détruire le zèle[5] à l'endroit du soi, vous devez déployer des efforts extrêmes ; le *tathāgata* qui se trouve *(bžugs pa)* en vous se manifestera un jour, et vous serez au nombre de ceux qu'on nomme « Bodhisattva » sans être parmi ceux qu'on nomme les êtres animés[6]. De plus, étant au nombre des « Buddha » on ne sera plus parmi ceux qui sont nommés des Bodhisattva. » Et dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* aussi il est dit[7] : « Le non-soi aussi y *f. 20a*
étant pareil, tous sont non-soi *(anātman)* ; et il est dit que la Nature de *buddha* existe chez tous les êtres animés pour qu'ils ne soient pas paresseux. Il est dit que ces déclarations sont des expressions de souhait. »

Il s'agit ici de l'arrière-pensée contrecarrant *(pratipakṣābhisaṃdhi)* la paresse consistant en le mépris de soi-même *(ātman)*.

(1) *kha na ma mtho med* = *niravadya*, au lieu de *niravajña* « sans mépris » comme dans le texte sanskrit.

(2) Lire (avec le *YG*, f. 22a) *mtshuṅs lta* = *samaprekṣin* (au lieu de *mthsuṅs te*) ; mais cf. *infra*, f. 30a4.

(3) *bdag daṅ sems can mtshuṅs bya te* (cf. *infra*, f. 30a5). Le sanskrit donne *ātmasattvasamasneha* « ayant une affection égale pour soi-même et les êtres animés » (: *mtshuṅs byams*).

(4) *TGS*, f. 14b7-15a3.

(5) *spro ži bar ma byed par*. H, f. 15a1, porte *sro ži bar ma byed par*.

(6) La condition du *sattva* correspond à la condition impure *(aśuddhāvasthā)* du *dhātu*, à la différence de la condition mi-impure et mi-pure du *bodhisattva* (cf. *supra*, p. 47 et suiv. ; p. 77, note 1).

(7) *MPNS*[2], kha, f. 348a4-5.

[DEUXIÈME MOTIF : L'ÉLIMINATION DE L'ORGUEIL ET LA PRODUCTION DU RESPECT.]

Certains êtres animés qui sont orgueilleux à cause de leurs qualités méprisent les autres êtres animés humbles — tels les *icchantika* — et ils les avilissent ; pour y remédier, il est enseigné que ces derniers ne doivent pas être méprisés puisque tous les êtres animés possèdent le *tathāgatagarbha*[1].

Dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* il est dit[2] : « O fils de famille, une fois je séjournais à Rājagṛha, et le Bhikṣu Sunakṣatra me servait. Alors, pendant la première partie de la nuit, j'enseignais la bonne loi à Śatakratu, le Seigneur des dieux ; et comme je tardais, le Bhikṣu Sunakṣatra, à qui incombait, en tant que serviteur *(upasthāyaka)*, le devoir de coucher son maître, a conçu une mauvaise pensée envers moi. En ce temps-là, à Rājagṛha, si un petit garçon ou une petite fille pleurait, son père et sa mère, ne pouvant pas le calmer, disaient afin de faire peur à l'enfant : « Si tu ne cesses pas de pleurer, on te conduira chez le trépassé *(preta)* Bakula » ; et ayant été ainsi averti il cessait de pleurer. Alors le Bhikṣu Sunakṣatra m'a admonesté en disant : « Je vous prie de venir vite à la maison — le trépassé Bakula vient ! » Je lui ai répondu : « Es-tu à ce point sot ? N'as-tu pas entendu dire que le Buddha-Bhagavat n'a pas peur ? ». Alors Śatakratu, le seigneur des dieux, m'a dit respectueusement : « O Bhagavat un pareil individu est-il entré en religion ? ». Je lui ai répondu : « O Kauśika, cet individu aussi est entré dans le *dharma* du Buddha ; puisque
f. 20b la Nature de *buddha* existe, il obtiendra le suprême et parfait Éveil *(anuttarasamyaksambodhi)* ». »[3]

Or, on objectera peut-être que cela s'oppose à l'explication selon laquelle le Bhikṣu Sunakṣatra est un *icchantika* chez qui la Nature de *buddha* n'existe absolument pas, et qui n'atteindra absolument pas le *parinirvāṇa* ; même si on lui fait l'aumône on n'aura pas de mérite,

(1) Bu.ston reprend ici la question de l'*icchantika*, après avoir déjà cité plus haut plusieurs textes traitant de cette catégorie de personnes (v. f. 10b1, 16b3 et suiv., 18a5 et suiv.).

(2) *MPNS*[a], kha, f. 290b3-291a2.

(3) Sur des récits canoniques parallèles à ce récit, v. E. Lamotte, Les Yakṣa Ajakalāpaka et Bakkula, *Mélanges d'indianisme à la mémoire de L. Renou* (Paris, 1968), p. 445-466. Notons que dans le présent texte il est question non pas d'un *yakṣa* mais d'un *preta (yi dvags)*. Selon Mgr. Lamotte (p. 465), c'est seulement dans une version du Vinaya conservée en chinois sous le nom de *Pi-nai-ye* que Sunakṣatra joue un rôle comparable dans l'histoire en question ; dans d'autres sources, Nāgapāla ou Nāgasamāla joue le rôle de l'*upasthāyaka* qui a dû servir le Buddha jusque très tard dans la nuit, et qui a donc voulu lui faire peur pour qu'il regagne le *vihāra* et se couche. Le présent passage du *MPNS* est donc a ranger à côté du *Pi-nai-ye* dans le dossier constitué par Mgr. Lamotte.

et même si on le tue il n'y aura pas de péché. — Le commentaire de l'*Uttaratantra* explique qu'on s'est référé intentionnellement à un autre temps *(kālāntarābhiprāya)* afin d'écarter la répulsion pour la doctrine du Mahāyāna. Cela veut donc dire que, sans tenir compte des fautes des autres, on doit éliminer le mépris[1]. Et dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* il est dit[2] : « O fils de famille, si l'*icchantika* croit que la Nature de *buddha* existe, il ne va pas dans les trois mauvaises destinées *(durgati)* ; et il faut savoir qu'il n'est pas un *icchantika* non plus. Ainsi, c'est parce qu'on ne croit pas que la Nature de *buddha* existe qu'on tombe dans les trois mauvaises destinées ; et c'est parce qu'on tombe dans ces trois mauvaises destinées qu'on reçoit le nom d'*icchantika*[3]. O fils de famille, d'après ce que vous avez dit, si la nature du lait caillé n'existe pas dans le lait, il est impossible que ce dernier devienne du lait caillé ; et si dans la graine de figuier la nature [d'une hauteur] de cinq brasses n'existe pas, il est impossible que l'arbre pousse à [une hauteur de] cinq brasses. C'est ce que disent les sots, mais un homme intelligent doué de connaissance discriminatrice transcendante *(prajñā)* n'a jamais fait une pareille déclaration. Pourquoi? C'est qu'il n'existe pas de nature. O fils de famille, si dans le lait il existait la nature du lait caillé[4], il serait juste de ne pas tenir compte de la puissance des causes et conditions nombreuses. Cependant, ô fils de famille, si l'on mélange le lait avec l'eau, il ne deviendra jamais le lait caillé même si on le garde pour un mois. Et si on se sert de l'arome d'une seule goutte du jus *śiṅ pa khe'u*, il devient immédiatement le lait caillé. Si la nature du lait caillé existait dès l'origine, pourquoi y aurait-il dépendance des causes et conditions nombreuses? Pareillement, la Nature de *buddha* des êtres animés est elle aussi manifestée pour la première fois par des causes et conditions nombreuses; et le suprême et parfait Éveil se produira en vertu des causes *f. 21a*
et conditions nombreuses. Ce qui se réalise en dépendant de causes et conditions nombreuses est sans nature propre[5]. Ainsi, parce qu'il

(1) V. *RGVV* 1.41 : *yat punar idam uktam icchantiko 'tyantam aparinirvāṇadharmeti tan mahāyānadharmapratigha icchantikatve hetur iti mahāyānadharmapratighanivartanārtham uktaṃ kālāntarābhiprāyeṇa| na khalu kaścit prakṛtiviśuddhigotrasambhavād atyantāviśuddhadharmā bhavitum arhati| yasmād aviśeṣeṇa punar bhagavatā sarvasattveṣu viśuddhibhavyatāṃ saṃdhāyoktam*

anādibhūto 'pi hi câvasānikaḥ svabhāvaśuddho dhruvadharmasaṃhitaḥ|
anādikośair bahir vṛto na dṛśyate suvarṇabimbaṃ paricchāditaṃ yathā||

— Cf. *Abhidharmasamuccaya*, p. 35, et Bhāṣya ad *MSA* 3.11. Voir aussi *RGV* 1.157 et 162 ; *RGVV* 1.2 (*DzG*, f. 17a, et p. 101, note 2) ; ci-dessus, p. 12, note 1 et p. 27, note 3.

(2) *MPNS*[2], kha, f. 113b-114a.

(3) Cette explication diffère de celle généralement admise selon laquelle l'*icchantika* est épris de l'existence *(bhavābhilāṣin)*. V. *RGVV* 1.32 : *bhavābhilāṣino dvividhā veditavyāḥ| mokṣamārgapratihatāśā aparinirvāṇagotrakāḥ sattvā ye saṃsāram evecchanti na nirvāṇam...| tad ekatyā mahāyānadharmadviṣaḥ...* Cf. *LAS* 2, p. 65-67 ; cf. *supra*, Introduction, p. 12, note 1. Une autre étymologie explique *icchantika* par *itthatva* « le fait d'être ici-bas ». Cf. E. Senart, *Mahāvastu*, I, p. 417.

(4) Cf. *supra*, f. 18a-b.

(5) *raṅ bžin med pa*. Cf. *supra*, f. 16b-17a.

n'existe pas de nature, le suprême et parfait Éveil se produira. O fils de famille, le Bodhisattva-Mahāsattva dit par conséquent toujours du bien au sujet des autres, et il ne dit pas de mal ; il est appelé un esprit droit. »

Il s'agit ici de l'arrière-pensée contrecarrant *(pratipakṣābhisaṃdhi)* l'orgueil.

[Troisième et quatrième motifs : l'élimination de la saisie de l'irréel et de la négation du réel, et la production de la *prajñā* et du *jñāna*.]

Les profanes *(pṛthagjana)* s'attachent à l'idée (: *abhiniveśa*) que les cinq *upādānaskandha* sont soi *(ātman)* et siens *(ātmīya)*[1] ; et les hétérodoxes *(tīrthika)* qui s'attachent dans leurs idées à la théorie [spéculative] du soi *(ātmadṛṣṭi)* condamnent la théorie du non-soi *(nairātmyadṛṣṭi)* comme une théorie nihiliste *(ucchedadṛṣṭi)*. Comme le savoir exact *(samyagjñāna)* qui comprend la Nature existentielle *(gnas lugs)* ne naît pas chez eux, ils ne soutiennent pas la théorie exacte. Et il a été déclaré que tous les êtres animés possèdent le *tathāgatagarbha* afin d'attirer (: *ākarṣaṇa)* les êtres qui s'égarent dans le cycle des existences *(saṃsāra)* parce qu'ils ne comprennent pas le sens profond de la *dharmatā* tranquille dès l'origine, à savoir la *bhūtakoṭi* consistant en l'Insubstantialité de la personne *(pudgalanairātmya)* et des choses *(dharmanairātmya)*[2].

Dans le *Laṅkāvatārasūtra* il est dit[3] : « Ensuite le Bodhisattva-

(1) Sur les cinq *upādānaskandha* — c'est-à-dire les Groupes en tant qu'ils font l'objet d'appropriation — cf. *Abhidharmakośa* 1.8 etc. ; *Abhidharmasamuccaya*, p. 1-2. Cf. ci-dessous, p. 116, note 4.

(2) Cf. *RGV* 1.157 et suiv.

(3) *LAS* 2, p. 77-79 (H, f. 135b3-137a3) : *atha khalu mahāmatir bodhisattvo mahāsattvo bhagavantam etad avocat/ tathāgatagarbhaḥ punar bhagavatā sūtrāntapāṭhe 'nuvarṇitaḥ/ sa ca kila tvayā prakṛtiprabhāsvaraviśuddhyâdiviśuddha eva varṇyate dvātriṃśallakṣaṇadharaḥ sarvasattvadehāntargato mahārghamūlyaratnaṃ malinavastrapariveṣṭitam iva skandhadhātvāyatanavastraveṣṭito rāgadveṣamohābhūtaparikalpamalamalino nityo dhruvaḥ śivaḥ śāśvataś ca bhagavatā varṇitaḥ/ tat katham ayaṃ bhagavaṃs tīrthakarātmavādatulyas tathāgatagarbhavādo na bhavati/ tīrthakarā api bhagavan nityaḥ kartā nirguṇo vibhūr avyaya ity ātmavādopadeśaṃ kurvanti/ /bhagavān āha/ na hi mahāmate tīrthakarātmavādatulyo mama tathāgatagarbhopadeśaḥ/ kiṃ tu mahāmate tathāgatāḥ śūnyatābhūtakoṭinirvāṇānutpādānimittāpraṇihitādyānāṃ mahāmate padārthānāṃ tathāgatagarbhopadeśaṃ kṛtvā tathāgatā arhantaḥ samyaksambuddhā bālānāṃ nairātmyasaṃtrāsapadavivarjitārtham [?] nirvikalpanirābhāsagocaraṃ tathāgatagarbhamukhopadeśena deśayanti/ na câtra mahāmate anāgatapratyutpannaiḥ bodhisattvair mahāsattvair ātmābhiniveśaḥ kartavyaḥ/ tad yathā mahāmate kumbhakāra ekasmān mṛtparamāṇurāśer vividhāni bhāṇḍāni karoti hastaśilpadaṇḍodakasūtraprayatnayogāt evam eva mahāmate tathāgatās tad eva dharmanairātmyaṃ sarvavikalpalakṣaṇavinivṛttaṃ vividhaiḥ prajñopāyakauśalyayogair garbhopadeśena vā nairātmyopadeśena vā kumbhakāravac citraiḥ padavyañjanaparyāyair*

Mahāsattva Mahāmati dit respectueusement à Bhagavat : Dans le Sūtra prononcé par Bhagavat, Bhagavat a prêché le *talhāgalagarbha*. Bhagavat a dit[1] que la pureté primordiale naturellement lumineuse, très pure[2] et possédant les trente-deux Marques *(lakṣaṇa)* existe dans le corps de l'être animé[3]. Bhagavat a dit que, telle une pierre précieuse enveloppée dans un chiffon crasseux, il est enveloppé dans la guenille que sont les *skandha*, *dhālu* et *āyalana*, accablé de convoitise, de haine et de confusion, et souillé par la construction conceptuelle[4], mais qu'il est permanent *(nilya)*, stable *(dhruva)* et éternel *(śāśvala)*. O Bhagavat, si c'est ce qui a été dit[5], en quoi l'enseignement relatif au *talhāgalagarbha* diffère-t-il de la doctrine du soi *(ālmavāda)* des hétérodoxes? O Bhagavat, les hétérodoxes enseignent eux aussi l'*ālmavāda* en faisant état d'un créateur permanent *(nilyaḥ karlā)* sans attributs *(nirguṇa)*, omniprésent *(vibhu)* et impérissable f. 21b
(avyaya). — Bhagavat répondit : O Mahāmati, mon enseignement du *talhāgalagarbha* n'est point pareil à l'*ālmavāda* des hétérodoxes. O Mahāmati, pour les sens *(padārlha)* de *śūnyalā*, *bhūlakoṭi*, *nirvāṇa*,

deśayanle| elasmāl kāraṇān mahāmale līrlhakarālmavādopadeśalulyas lalhāgalagarbhopadeśo na bhavali| evaṃ hi mahāmale lalhāgalagarbhopadeśam ālmavādābhinivisṭānāṃ līrlhakarāṇām ākarṣaṇārlhaṃ lalhāgalagarbhopadeśena nirdiśanli| kalhaṃ balâbhūlālmavikalpadṛṣṭipalilāśayā vimokṣalrayagocarapalilāśayopelāḥ kṣipram anullarāṃ samyaksambodhim abhisambudhyerann ili| eladarlhaṃ mahāmale lalhāgalā ārhanlaḥ samyaksambuddhās lalhāgalagarbhopadeśaṃ kurvanli| ala elan na bhavali līrlhakarālmavādalulyam| lasmāl larhi mahāmale līrlhakaradṛṣṭivinivṛllyarlhaṃ lalhāgalanairālmyagarbhānusāriṇā ca le bhavilavyam|| — La traduction tibétaine s'écarte parfois légèrement du texte sanskrit sur des points d'importance secondaire (voir ci-dessous).

C'est notamment sur ce passage du *LAS* que Bu.ston et sGra.tshad.pa se fondent — à la suite de Sa.skya paṇḍi.ta et de Candrakīrti lui-même — pour démontrer que l'enseignement relatif à l'existence chez tous les *sallva* du *lalhāgalagarbha* est intentionnel et de sens indirect (cf. l'expression *ākarṣaṇārlham* dans la citation) ; v. *supra*, p. 31 et suiv., et *YG*, f. 40a, 47a. — Au contraire, l'école des dGe.lugs.pa, qui tient cet enseignement pour certain, considère que seule la notion de l'existence chez tous les êtres du *lalhāgalagarbha* muni de toutes les Marques *(lakṣaṇa)* du *buddha* parfaitement Éveillé est de sens indirect ; selon cette école, le *LAS* montre que l'enseignement du *lalhāgalagarbha* n'est pas pareil à l'*ālmavāda* des Tīrthika, et qu'il est en dernière analyse identique à la doctrine de l'Insubstantialité *(nairālmya)* et de la *śūnyalā*. Cf. *ThG*, chapitre sur les Jo.naṅ.pa, f. 7b-8b (traduit in *JAOS* 83 [1963], p. 86) ; *Théorie*, p. 403 et suiv.

(1) Ici le texte sanskrit ajoute la particule *kila* « dit-on ; semble-t-il », que la traduction tibétaine rend par une périphrase (*infra*, note 5).

(2) H, f. 138b5, porte : *'od gsal ba rnam par dag pas lhog ma nas rnam par dag pa ñid.*

(3) Sur les *lakṣaṇa* (et les *anuvyañjana*) du *buddha* voir la citation du *MPNS* dans *DzG*, f. 18a2-4, dont l'enseignement diffère de ce qui est dit intentionnellement dans le *MBhS* (cité ci-dessus, f. 6a4, b6).

(4) *'dod chags daṅ| że sdaṅ daṅ| gli mug gis zil gyis non pa yoṅs su rlog pa'i dri ma can du gyur pa* (H, f. 138b7, porte ... *yoṅs su rlogs pa'i dri mas dri ma can du gyur pa*). Le sanskrit dit *rāgadveṣamohābhūlaparikalpamalamalinaḥ.* Ainsi, alors que les traductions tibétaines du *LAS* et du commentaire de Jñānaśrībhadra (f. 127b3) semblent présupposer une lecture comme °*abhibhūla*°, la version sanskrite de Nanjō dit : « qui est souillé par la construction conceptuelle fausse *(abhūlaparikalpa)* de la concupiscence, de la haine et de la confusion ».

(5) C'est par cette périphrase que le tibétain rend la particule *kila*, qui est *paramaladyolaka*.

anutpāda, ānimitta, apraṇihita[1], etc., les Tathāgata-Arhat-Samyaksambuddha ont enseigné le *tathāgatagarbha.* Pour que les enfantins abandonnent leur état de terreur au sujet de l'Insubstantialité *(nairātmyasaṃtrāsapada)*[2], ils enseignent l'état de non-conceptualisation, ou le domaine de non-apparence, par l'enseignement de la Porte du *tathāgatagarbha*[3]. O Mahāmati, les Bodhisattva Mahāsattva de l'avenir et du présent ne doivent pas s'attacher dans leurs idées au soi. O Mahāmati, un potier par exemple fabrique d'un seul bloc d'atomes de glaise des pots de formes différentes en se servant de ses mains, de l'art, d'un bâton, de l'eau, d'une corde, et de l'effort. Pareillement, ô Mahāmati, par leur *prajñā* et par leur expertise en moyens salvifiques les Tathāgata ont enseigné l'Insubstantialité des choses *(dharmanairātmya)*, cet affranchissement de tous les caractères de la conceptualisation différenciatrice *(vikalpalakṣaṇa)*, soit par l'enseignement du *tathāgatagarbha* soit par l'enseignement de l'Insubstantialité *(nairātmya)* — et cela par différentes tournures de mots et de
f. 22a syllabes, à l'instar du potier[4]. Ainsi donc, ô Mahāmati, la doctrine du *tathāgatagarbha* n'est point pareille à la doctrine de l'*ātman.* Ainsi, ô Mahāmati, c'est afin d'attirer *(ākarṣaṇa)* les hétérodoxes qui s'attachent dans leurs idées à la doctrine de l'*ātman* que les Tathāgata enseignent le *tathāgatagarbha* au moyen du *tathāgatagarbhopadeśa.* Comment les gens dont la pensée tombe dans la théorie comportant la conceptualisation différenciatrice relative à un soi irréel *(abhūtātmavikalpadṛṣṭi)* pourront-ils s'Éveiller rapidement au suprême et

(1) Sur les trois *vimokṣamukha* v. *supra*, p. 69, note 1.

(2) Cf. Nāgārjuna, *Ratnāvalī* 1.25-26 ; *Bodhicaryāvatāra* 9.53 ; *AMS* cité ci-dessous, f. 26b5; *supra*, p. 32.

Par contre, les personnes relevant de la Lignée de la compréhension intuitive du *tathāgata (tathāgatābhisamayagotra)* sont sans crainte et sans trouble lorsque la doctrine du *svabhāvaniḥsvabhāva* leur est communiquée (*LAS* 2, p. 64-65).

(3) *de bžin gšegs pa'i sñiṅ po'i sgo bstan pas rnam par mi rtog pa'i gnas snaṅ ba med pa'i spyod yul ston te: nirvikalpanirābhāsagocaraṃ tathāgatagarbhamukhopadeśena deśayanti.*

(4) *de bžin gšegs pa rnams kyaṅ chos bdag med pa rnam par rtog pa'i mtshan ñid thams cad rnam par ldog pa de ñid| šes rab daṅ thabs la mkhas pa rnam pa sna tshogs kyis de bžin gšegs pa'i sñiṅ por bstan pa'am| bdag med par bstan pas kyaṅ ruṅ ste| rdza mkhan bžin du tshig daṅ yi ge'i rnam pa sna tshogs kyis ston to||*

H, f. 136b présente des variantes : *de bžin gšegs pa rnams kyaṅ chos la bdag med pa'i rnam par rtog pa'i mtshan ñid thams cad rnam par log pa pa de ñid| šes rab daṅ thabs la mkhas pa daṅ ldan pa rnam pa sna tshogs kyis de bžin gšegs pa'i sñin por bstan pa'am| bdag med par bstan pas kyaṅ ruṅ ste| rdza mkhan bžin du tshig daṅ yi ge'i rnam graṅs rnam pa sna tshogs kyis ston to|| YG*, f. 40b, qui diffère tant du *DzG* que de H, porte : ... *chos la bdag med pa rnam par mi rtog pa'i mtshan ñid thams cad rnam par log pa de ñid šes rab daṅ thabs la mkhas pa daṅ ldan pa... tshig daṅ yi ge'i rnam graṅs rnam pa sna tshogs kyis ston no||* (Ces différences, et notamment celles entre le *DzG* et le *YG*, revêtent sans doute une importance pour l'histoire des recensions du bKa'.'gyur). La traduction tibétaine de ce passage du *LAS* cité par Candrakīrti dans l'autocommentaire de son *Madhyamakāvatāra* (6.95) est la suivante (éd. L. de La Vallée Poussin, p. 197-198) : ... *chos la bdag med par rtog pa'i bdag ñid thams cad rnam par log pa de ñid... tshig daṅ yi ge'i rnam graṅs rnam pa sna tshogs kyis ston to||*

parfait Éveil, en possession d'une pensée qui réside dans le domaine des trois Portes de la délivrance *(vimokṣamukha)*? O Mahāmati, c'est pour cette raison que les Tathāgata-Arhat-Samyaksambuddha enseignent le *tathāgatagarbha*. Ce dernier n'est donc pas pareil à la doctrine de l'*ātman* des hétérodoxes. Ainsi, ô Mahāmati, afin d'écarter complètement la théorie des hétérodoxes, il faut suivre le *tathāgatagarbha*, l'Insubstantialité *(nairātmya)*. »[1]

Et dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* il est dit[2] : « O fils de famille, une fois je me trouvais sur la rive du fleuve dGa'.skyed[3]. J'ai dit à Nanda : « Je vais me baigner là-bas ; prends mon vêtement, et prends aussi de la poudre »[4]. Les gens qui étaient dans le fleuve ainsi que tous les êtres vivants des airs, des eaux et de la terre vinrent et me regardèrent. Il y eut alors cinq cents religieux *(parivrājaka)* rassemblés sur la rive du fleuve ; et s'étant approchés de moi ils se dirent : « Comment a-t-il obtenu un corps pareil au diamant *(vajra)*? Si ce Gautama n'enseignait pas une théorie nihiliste *(ucchedadṛṣṭi)*, nous accepterions son instruction et sa discipline *(śīla)*. » O fils de famille, je connus alors la pensée des *parivrājaka* par mon savoir qui connaît f. 22b
la pensée d'autrui, et je dis à ces *parivrājaka* : « Pourquoi pensez-vous que j'enseigne une théorie nihiliste? » Les *parivrājaka* répondirent : « Gautama, dans tous les Sūtra vous avez dit qu'il n'y a pas de soi dans tous les êtres animés. Si vous dites ainsi que le soi n'existe pas, comment se peut-il que ça ne soit pas une théorie nihiliste? Si le soi n'existe pas, qui se liera par la discipline, et qui enfreindra la discipline? »[5]. Bhagavat répondit : « Je n'ai pas dit qu'il n'y a pas de soi dans tous les êtres animés. Si j'ai dit toujours que la Nature de *buddha* existe dans tous les êtres animés, cette même Nature de *buddha* n'est-elle pas un soi? Ainsi, je n'enseigne pas une théorie nihiliste. Si, parce qu'on ne voit pas la Nature de *buddha* de tous les êtres animés, on dit que la permanence, le soi, l'heureux, et le très pur n'existent pas, il est dit qu'on enseigne le nihilisme. » Alors, après que ces *parivrājaka* eurent entendu l'explication selon laquelle la Nature de *buddha* est le soi, ils produisirent tous la Pensée *(citta)* pour l'*anuttarasamyaksambodhi* ; et étant alors entrés en religion, ils s'exercèrent au Chemin de la *bodhi*. Et les êtres vivants des airs, des eaux et de la terre produisirent tous le *citta* pour la *bodhi* suprême ; et après l'avoir produit ils quittèrent leurs corps[6]. — O fils de famille,

(1) *de bžin gšegs pa'i sñiṅ po bdag med pa'i rjes su 'jug par bya'o* (= H, f. 137a). Mais *YG* (f. 41a2) porte *de bžin gšegs pa bdag med pa'i rjes su 'jug par bya'o*. La leçon du sanskrit est *tathāgatanairātmyagarbhānusāriṇā ca te bhavitavyam*.

(2) *MPNS*[2], kha, f. 137a-138b. Cf. *YG*, f. 42b3 et suiv.

(3) *DzG* et H lisent dGa' skyed. Dans le *rNam thar* de Chag.lo.tsā.ba (f. 24b), dGa'.skyes correspond à Nairañjanā.

(4) Cf. par exemple dPa'.bo.gTsug.lag phreṅ ba, *Chos 'byuṅ mkhas pa'i dga' ston*, ca, p. 73.17 : *khrus rtsi'i skyu ru ra yi phye ma*.

(5) Cf. *infra*, f. 24a2.

(6) Cf. *infra*, f. 26b-27a.

cette Nature de *buddha* n'est pas en réalité le soi *(ātman)* ; il a été parlé du soi à l'intention des êtres animés. O fils de famille, encore que, en raison de l'existence de causes et de conditions, le Tathāgata ait dit que le non-soi est le soi, en réalité le soi n'existe pas. Bien qu'il ait été parlé ainsi, ce n'est point un mensonge. O fils de famille, c'est en raison de l'existence de causes et de conditions qu'il est dit que le
f. 23a soi est non-soi *(anātman)* ; encore que le soi existe en réalité, c'est en vue du monde (des êtres, *jagat*) qu'il a été dit qu'il n'y a pas de soi, mais ce n'est point un mensonge[1]. La nature de *buddha* est non-soi ; si le Tathāgata a fait état du « soi », c'est qu'une désignation a été appliquée[2]. Le Tathāgata est soi ; et il a été parlé du non-soi à cause de l'obtention du pouvoir. »[3]

(1) Cf. *supra*, f. 9b-10a.

(2) *blags pa*. Sur la désignation *(prajñapti : gdags pa/blags pa <'dogs pa)*, le transfert et la métaphore *(upacāra : ñe bar blags pa)* voir ci-dessus, f. 10a4, et p. 102, note 3. Cf. *RGVV* 1.36 (p. 31.16) cité plus loin, f. 24b-25a.

H porte *rlag pa* au lieu de *blags pa*. Mais voir le *MPNS* cité ci-dessus, f. 7a-8a, et ci-dessous, f. 27a.

(3) L'expression *dbaṅ thob pa* dans la citation correspond probablement à *vaśitāprāpti* ou *vaśitāprāpta*. Sur les Bodhisattva qui ont obtenu le pouvoir *(vaśitāprāpta)* et sont fixés dans l'*anāsravadhātu* au même titre que les Saints parmi les Śrāvaka et Pratyekabuddha, v. *RGVV* 1.2 (p. 3-4), 1.36 (p. 32.15, 33.5 et 34.1) et 1.68 (p. 51.2 : *vaśitvalābhin*) ; comme les Arhat et Pratyekabuddha, ces Bodhisattva ne peuvent pas atteindre les quatre *pāramitā* positives qui sont caractéristiques de la réalité (*RGVV* 1.36). Cf. *ŚMDSS*, f. 434a et suiv. ; *LAS* 3, p. 137 (= Sagāthaka, v. 188-189) ; Tsoṅ.kha.pa, *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 321b, avec Ña.dbon Kun.dga'.dpal, *Yid kyi mun sel*, II, f. 8a-9a ; rGyal.tshab.rje, *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 155b ; *Théorie*, p. 182, 198, 242.

Comme le montre ce passage, les bouddhistes se sont rendus compte du fait que de nombreux brâhmanistes s'obstinaient à les considérer comme des *nāstika* « nihilistes » (cf. *DzG*, f. 21a3 ; Majjhimanikāya, I, p. 140). Et c'est précisément pour cette raison, nous dit le Sūtra, que le Buddha a usé du terme de « soi » *(ātman)*, et qu'il leur a prêché la doctrine de la Nature du *buddha* ; car en tenant ainsi compte de leurs prédilections il pouvait aussi faire le bien des *tīrthika* engoués de l'*ātmavāda*. Pourtant, comme le *LAS* l'a fait à propos de l'enseignement relatif au *tathāgatagarbha* (*supra*, f. 21a-22a), le *MPNS* nous prévient ici que cette Nature de *buddha* ne correspond pas au soi de l'*ātmavāda* des *tīrthika* ; et quand le Buddha semble admettre cette théorie il s'agit en réalité d'une déclaration intentionnelle *(ābhiprāyika)* comportant une arrière-pensée *(abhisaṃdhi)* par laquelle le Maître adapte son enseignement à l'état d'esprit de ses auditeurs et à leurs prédilections dogmatiques dans le dessein de les introduire dans son enseignement (cf. l'*avatāraṇābhisaṃdhi*).

Les bouddhistes considèrent d'ailleurs que, parmi les deux extrêmes doctrinaux du nihilisme *(ucchedānta)* et de l'éternalisme *(śāśvatānta)*, la vue personnaliste *(ātmavāda)* qui pose un soi permanent est moins dangereuse au point de vue philosophique et sotériologique que la position nihiliste qui nie le soi, etc. (cf. *Kāśyapaparivarta* § 64, et *RGVV* 1.32-33). Mais en dépit de cette attitude les bouddhistes ont été taxés de nihilisme par des adversaires polémistes qui ne semblent avoir jamais pu (ou voulu) comprendre le sens véritable de la Voie du Milieu et les méthodes de la pensée bouddhiste. (Cf. *infra*, f. 23b-24b, 25a-26b, 27a.)

En ce qui concerne la méthode didactique bouddhiste, le présent texte fournit un exemple intéressant de l'emploi de formules antiphrastiques et paralogiques dans certains Sūtra. Ainsi, on dit d'abord que le soi — c'est-à-dire le soi de la théorie spéculative de l'*ātmavāda* hétérodoxe, auquel correspondrait à première vue le soi de l'enseignement

Sans comprendre le sens exact, les hétérodoxes affirment que le *dharma* enseignant le non-soi est une doctrine nihiliste *(ucchedavāda)*. C'est pour contrecarrer cette thèse qu'on a prêché en attachant la désignation de soi au *tathāgatagarbha*, qui est non-soi ; il s'agit de l'arrière-pensée contrecarrant *(pratipakṣābhisaṃdhi)* le mépris du *dharma*. Nous expliquerons dans ce qui suit la manière dont la désignation de soi est attachée au non-soi[1].

Parce qu'ils estiment que le cycle des existences *(saṃsāra)* est à abandonner et que le *nirvāṇa* est à prendre, les Auditeurs et les Pratyekabuddha posent *(grah-)* un *saṃsāra* possédant des fautes et un *nirvāṇa* possédant des qualités ; et ils s'attachent donc à l'idée que le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* sont différents. Mais puisque les fautes du *citta* — les *kleśa* — sont factices *(kṛtrima)* et adventices *(āgantuka)*, elles ne sont pas établies en réalité ; en réalité, cette faute est par nature non-soi *(anātman)* et pure dans la nature de qualité lumineuse [du *citta*][2].

Dans le *Sthirādhyāśayaparivarta* il est dit[3] : « C'est que la convoitise est elle-même le *dharmadhātu* en vertu du fait que la *śūnyatā* est immuable... et que la haine est elle-même le *dharmadhātu* en vertu du fait que l'*ānimitta* est immuable ». Cela est conforme à l'explication selon laquelle on connaît exactement *(yathābhūtaṃ prajñā-)* que le *saṃsāra* lui-même est le *nirvāṇa*, et on connaît aussi la non-naissance *(anutpāda)* de tous les *dharma* ; mais alors qu'on pose une faute irréelle on nie la qualité réelle. Comme contrecarrant [de ce *grāha* et

intentionnel des Sūtra eux-mêmes — n'existe pas. Mais cela ne veut point dire que le véritable sens visé par le mot « soi » n'existe pas ; et c'est pourquoi il est dit ensuite que le soi existe en réalité, encore qu'on se trouve obligé de le nier lorsqu'on parle de l'*ātmavāda* spéculatif. Cf. *RGVV* 1.36 (p. 31) cité ci-dessous, f. 24b, ainsi que les autres textes cités par Bu.ston dans les pages suivantes, d'où il ressort que le sens véritable indiqué par le mot *ātman* (d'une manière pour ainsi dire métalinguistique) — ainsi que par les termes *tathāgatagarbha*, etc. — ne se ramène pas simplement au soi de l'*ātmadṛṣṭi* (cf. *MSA* 6.2).

En ce qui concerne la déclaration selon laquelle le Tathāgata est le soi, remarquons que ce n'est pas uniquement dans les sources enseignant le *tathāgatagarbha* et la Nature de *buddha* qu'on trouve le *tathāgata* identifié à l'*ātman*. En effet, dans la formule canonique *hoti tathāgato paraṃ maraṇā, tathāgata* est interprété comme *attā* ; v. Dhammapāla, *Paramatthadīpanī Udānaṭṭhakathā*, p. 340 : *tathāgato ti attā*. (Il est aussi interprété comme *satto* dans la *Sumaṅgalavilasinī*, I, p. 118.) Cf. *DzG*, f. 7b2, 25a7, 26a4, 27a2.

Sur la question de la relation du bouddhisme avec l'*ātmavāda* brâhmanique, v. Bhāvaviveka, *Tarkajvālā*, f. 305a-b ; cf. H. Nakamura, *JOIB* 14 (1965), p. 287 et suiv., et *supra*, p. 58, note 3.

(1) Ci-dessous, f. 23b-24a.

(2) V. *DzG*, f. 12b-13a, 19b, 28b2.

(3) Tandis que le bKa'.gyur indique *Sthirādhyāśayaparivarta* comme le nom sanskrit de ce Sūtra, la *RGVV* (1.1) et la *Prasannapadā* (1, p. 46, et 23.14) donnent *Dṛḍhādhyāśayaparivarta* ou *°paripṛcchā* ; v. *Ōtani Catalogue*, n° 890 (qui est distinct de l'*Adhyāśayasaṃcodanasūtra*, *Ōtani Catalogue*, n° 760/25). — Le passage du Sūtra cité dans la *Prasannapadā* ad *MMK* 23.14 est proche du passage cité ici dans le *DzG*.

f. 23b de cet *apavāda*] il y a le soi, le permanent, le stable, et l'éternel dans le *tathāgatagarbha*[1] ; dans le *Śrīmālāsūtra* il est dit[2] : « O Bhagavat, le *tathāgatagarbha* est permanent, stable et éternel ».

Les Auditeurs et les Pratyekabuddha réalisent en méditation l'impermanent, la douleur, le Vide, et le non-soi, et cela contrecarre les quatre méprises *(viparyāsa)* consistant à tenir le mondain pour permanent, etc. Pourtant, ils tombent [ainsi] dans l'extrême *(anta)* de l'Insubstantialité de la personne *(pudgalanairātmya)*, et puisqu'ils ne comprennent pas l'Insubstantialité des *dharma* ils n'atteignent pas [l'état de] *buddha* malgré leur *bhāvanā*. Et c'est en considérant ce fait qu'il est dit que l'effort qu'ils ont auparavant déployé à cette fin est inutile[3]. Dans le *Śrīmālāsūtra* il est dit[4] : « O Bhagavat, les êtres animés se méprennent au sujet des cinq *(upādāna)skandha* appropriés. O Bhagavat, ils ont la notion *(samjñā)* du permanent *(nitya)* à l'endroit de l'impermanent, la notion du bonheur *(sukha)* à l'endroit de la douleur, la notion du soi *(ātman)* à l'endroit du non-soi, et la notion du pur *(gtsaṅ ba = śubha, śuci)* à l'endroit de l'impur[5]. O Bhagavat, l'objet de la Gnose de l'Omniscient et le *dharmakāya* du *tathāgata* n'ont jamais été vus par le savoir pur *(šes pa dag pa)* des Auditeurs et Pratyekabuddha[6]. O Bhagavat, parce qu'ils ont foi en le *tathāgata*[7], les êtres animés ont la notion du permanent, la notion du bonheur, la notion du soi, et la notion du pur ; et, ô Bhagavat, ces êtres animés ne se méprennent pas. O Bhagavat, ces êtres animés sont doués de la théorie exacte. » Ainsi, il est enseigné que la réflexion *(manasikāra)* sur l'*aśubha*, etc., s'avère invertie *(viparyasta)* par rapport à ce [*dharmakāya* au niveau de la Réalité absolue], et qu'ils

(1) V. *RGVV* 1.163-165 (*supra*, f. 19b).

(2) *ŚMDSS*, f. 448b4-5. Cf. *RGVV* 1.65.

(3) Ce sont des positions doctrinales extrêmes que le Buddha refuse de confirmer unilatéralement puisqu'elles ne sont pas conformes à la Réalité absolue (cf. *infra*, f. 34a). V. *supra*, f. 7b-8a.

(4) *ŚMDSS*, f. 447a5-b3 (la suite est citée plus loin, f. 30a6). Le texte sanskrit se trouve dans *RGVV* 1.36 : *viparyastā bhagavan sattvā upātteṣu pañcasûpādānaskandheṣu| te bhavanti anitye nityasaṃjñinaḥ| duḥkhe sukhasaṃjñinaḥ| anātmany ātmasaṃjñinaḥ| aśubhe śubhasaṃjñinaḥ| sarvaśrāvakapratyekabuddhā api bhagavan śūnyatājñānenâdṛṣṭapūrve sarvajñajñānaviṣaye tathāgatadharmakāye viparyastāḥ| ye bhagavan sattvāḥ syur bhagavataḥ putrā aurasā nityasaṃjñina ātmasaṃjñinaḥ sukhasaṃjñinaṇ śubhasaṃjñinas te bhagavan sattvāḥ syur aviparyastāḥ| syur te bhagavan samyagdarśinaḥ|* — La traduction tibétaine présente quelques variantes par rapport au sanskrit (voir ci-dessous).

(5) Cf. *MMK*. chapitre XXIII. — Le mot *gtsaṅ ba* correspond à *śubha*, et aussi à *śuci* (*RGV* 1.37).

(6) *šes pa dag pa* = *śuddhajñāna* (cf. *ŚMDSS*, f. 447b6). Mais le sanskrit porte *śūnyatājñāna* ; sur ce *śūnyatājñāna* des Śrāvaka et des Pratyekabuddha v. *ŚMDSS*, f. 445b3 ; cf. f. 445a4 (*infra*, f. 27b6, et p. 125, note 2).

(7) *de bžin gšegs pa la dad pas*. Le texte sanskrit parle au contraire des fils *(putrā aurasāḥ)* du Buddha, épithète constante des Bodhisattva = Jinaputra (v. *infra*, f. 30b1).

doivent donc le réaliser en méditation comme étant *śubha*, *sukha*, et *nitya*[1]. Le sens de *śubha*, etc., est expliqué ci-dessous[2].

Quant au soi *(ātman)*, on attache la désignation de « soi » à la *śūnyatā*, qui est l'Égalité *(samatā)* du soi et du non-soi exempte de développement discursif *(prapañca)* portant sur l'existence et l'inexistence d'un soi. Dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* il est dit[3] : « Si ce qu'on appelle « soi » était un *dharma* éternellement permanent, on ne serait jamais exempt de douleur, etc. ; et si ce qu'on appelle « soi » n'existait pas, la conduite religieuse pure *(brahmacarya)* n'aurait pas d'utilité[4]. Si l'on affirme que tous les *dharma* sont non-soi, c'est la théorie nihiliste ; mais si l'on affirme que ce qu'on appelle « soi » est éternel, c'est la théorie éternaliste. Quiconque regarde tous les Compo- *f. 24a*

(1) Il est question ici d'une sorte d'inversion ou de transmutation des quatre « notions » *(saṃjñā)* enseignées dans le canon comme objets de la culture spirituelle *(bhāvanā)* ayant pour fonction de contrecarrer les notions erronées *(viparyāsasaṃjñā)* ou la « prise » *(graha, grāha)* inexacte (v. *supra*, p. 76, note 2, p. 81, notes 2 et 4, v. *RGV* 1.35-38.

En effet, au niveau des *dharma* composés *(saṃskṛta)* et mondains *(laukika)*, les *saṃjñā* exactes sur l'*anitya*, l'*asukha*, l'*anātman* et l'*aśubha* servent à contrecarrer *(pratipakṣa)* les notions erronées qui prennent l'impermanent pour permanent *(nitya)*, le douloureux pour heureux *(sukha)*, le non-soi pour soi *(ātman)*, et le mauvais (ou impur) pour bon (ou pur) *(śubha = gtsaṅ ba)* ; voir par exemple les « Saññāsutta » de l'Aṅguttaranikāya (IV, p. 46, et V, p. 105 et suiv.), qui énumèrent sept ou dix *saññā* exactes, dont l'*anicca*°, l'*annattā*° et l'*asubha*°. Il existe en outre une série de *saññā* ayant pour objet les différents états d'un cadavre en voie de décomposition, lesquelles *saññā* sont des objets de l'*asubhānussati* (cf. Majjhimanikāya, I, p. 58 ; *Mahāvyutpatti*, n° 1156 et suiv.) ; ces méditations font partie du premier *smṛtyupasthāna* portant sur le corps (cf. Dīghanikāya, II, p. 296). — Du reste, les quatre *smṛtyupasthāna* — c'est-à-dire les quatre applications de la *prajñā* grâce a l'attention *(smṛtyôpatiṣṭhate prajñā* selon l'explication vaibhāṣika, le *smṛtyupasthāna* étant en soi *prajñā)*, ou bien ce par quoi l'attention s'applique (*smṛtir anayôpatiṣṭhate*, selon l'explication de Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya* 6.14-15) — sont les contrecarrants *(pratipakṣa)* des quatre *saṃjñāviparyāsa* : le *kāyasmṛtyupasthāna* contrecarre la méprise qui prend l'impur pour pur *(śuciviparyāsa)*, le *vedanāsmṛtyupasthāna* contrecarre la méprise qui prend le douloureux pour heureux *(sukhaviparyāsa)*, le *cittasmṛtyupasthāna* contrecarre la méprise qui prend l'impermanent pour permanent *(nityaviparyāsa)*, et le *dharmasmṛtyupasthāna* contrecarre la méprise qui prend le non-soi pour soi *(ātmaviparyāsa)* ; v. *Vibhāṣāprabhāvṛtti*, p. 316, *Abhidharmakośavyākhyā* 6.14-15 (p. 531) (cf. 5.9), *Śrāvakabhūmi* (éd. Wayman), p. 98, et le Bhāṣya du *MSA* 18.43-44 avec 11.11. Par ailleurs, trois de ces quatre *pratipakṣa* du *viparyāsa* — *duḥkha*, *anitya*, et *anātmaka* — correspondent à trois des quatre aspects du *duḥkhasatya*, lequel est l'objet de l'*uṣmagata*, un *kuśalamūla* qui naît du *dharmasmṛtyupasthāna* (v. *Abhidharmakośavyākhyā* 6.16-17). — Sur la *saṃjñā* exacte voir aussi ci-dessous, f. 28b1 ; ci-dessus, p. 76, note 2.

Si ces *saṃjñā* exactes servent donc à contrecarrer la méprise portant sur les *dharma* composés et mondains, selon les Sūtra qui nous occupent ici ainsi que le *RGV* (1.35-38, 149 et suiv.) elles ne sauraient correspondre à la Réalité absolue au niveau des *asaṃskṛtadharma* supramondains *(lokottara)* ; et il faut donc procéder à une inversion des *saṃjñā* portant sur l'*anitya*, etc., quand il est question de la Réalité absolue. Cf. *RGVV* 1.153 ; *supra*, f. 7b ; *infra*, f. 27a, 29b et suiv. ; *Théorie*, p. 362 et suiv., 375 et suiv.

(2) V. f. 27a2-3, 30a-b.

(3) *MPNS*[2], ka, f. 186a5-b3 et 188a5-b5.

(4) Cf. les passages du *MPNS* cités ci-dessus, f. 22b, et ci-dessous, f. 26b-27a.

sants[1] comme impermanents accepte la théorie nihiliste ; quiconque regarde tous les Composants comme permanents accepte la théorie éternaliste. Si l'on fait état de la douleur *(duḥkha)*, c'est la théorie nihiliste ; si l'on fait état du bonheur *(sukha)*, c'est la théorie éternaliste. Quiconque insiste sur la permanence de tous les *dharma* tombe dans la théorie nihiliste ; et quiconque insiste sur la destruction de tous les *dharma* tombe dans la théorie éternaliste[2]. Par exemple, en entrant dans une maison[3], un insecte fait d'abord un premier pas puis un autre : aussi l'insistance sur la permanence et sur la destruction est-elle pareille en ce qu'elle dépend d'une condition *(pratyaya)* de destruction et de permanence[4]... Si l'on dit que tous les Composants sont impermanents ou que le *tathāgatagarbha* est lui aussi impermanent, les sots insensés posent une dualité[5] ; de son côté le sage doué de *prajñā* comprend qu'il y a non-dualité *(advaya)* par nature : la non-dualité est le réel. Si l'on dit que tous les *dharma* sont non-soi et que le *tathāgatagarbha* n'est pas réel, les sots insensés posent une dualité ; de son côté le sage doué de *prajñā* comprend qu'il y a non-dualité par nature : la non-dualité est le réel. Soi et non-soi sont sans dualité par nature. Le Buddha-Bhagavat a ainsi proclamé que le sens du *tathā-*
f. 24b *gatagarbha* est insondable ; aussi l'ai-je dit moi-même en détail dans tous les excellents Sūtra. O fils de famille, retenez et acceptez fidèlement que soi et non-soi sont sans dualité par nature. O fils de famille, rappelez-vous bien que ce Sūtra a été enseigné[6]. Aussi ai-je déjà enseigné dans la grande Ārya-Prajñāpāramitā que soi et non-soi sont sans dualité par caractère *(lakṣaṇa)*. »

La fondation intentionnelle vise le sens exempt de développement discursif *(prapañca)* portant sur l'existence et l'inexistence du soi. En vertu de l'arrière-pensée ayant pour motif d'introduire l'hétérodoxe dans l'Enseignement *(avatāraṇābhisaṃdhi)* on a parlé en employant la désignation de « soi ». Et l'incompatibilité avec la

(1) *'du byed* = *saṃskāra*. Faut-il entendre *saṃskṛta ('du byas)* ? V. f. 27b3 ; cf. J. May, *Candrakīrti*, note 108, qui relève deux acceptions de *saṃskāra* : 1° « composant » et 2° « composé » (= *saṃskṛta*).

(2) H porte : *yaṅ chos thams cad mi rtag go bar nan tan byed na chad par lta bar ltuṅ ṅo/ /chos thams cad rtag go bar nan tan byed na rtag par lta bar ltuṅ ṅo//*

La déclaration n'est paradoxale qu'à première vue. En effet, si l'on estime que les *dharma* continuent à exister éternellement en tant que *dharma*, lesquels sont par définition perpétuellement en train de naître et de périr et sont donc évanescents, on admet forcément la théorie nihiliste de la destruction *(uccheda)*. En revanche, si l'on estime que les *dharma* ont déjà atteint la condition de destruction, cela implique la théorie éternaliste ; car une fois qu'ils ont atteint cette condition de destruction| ils y resteraient perpétuellement, et cette condition serait alors un état immuable et éternel. — Cf. *infra*, f. 31a.

(3) H porte *khuṅ bu* « trou ».

(4) Une position spéculative qui insiste sur l'une des deux faces solidaires d'une notion différenciée — par exemple le permanent — dépend de, et implique nécessairement, l'autre face qui est sa contrepartie — par exemple l'impermanent. — Cf. *MMK* 15.4 et suiv.

(5) *gñis su 'dzin pa : dvayagrāha.*

(6) H porte *brtan par gzuṅs su gzuṅ la dran par gyis šig* « retenez bien et rappelez vous ce Sūtra ».

matière a déjà été indiquée dans le texte scripturaire du *Nirvāṇa* ainsi que dans le *Laṅkāvatārasūtra*, où il est dit qu'il faut suivre le *tathāgatagarbha*, l'Insubstantialité *(nairātmya)*[1]. Et dans le *Śrīmālāsūtra* il est dit[2] : « O Bhagavat, le *tathāgatagarbha* n'est pas le soi *(ātman)*, il n'est pas l'être animé *(sattva)*, il n'est pas l'être vivant *(jīva)*, et il n'est pas la personne *(pudgala)*. »

Maitreyanātha a parlé de l'Insubstantialité en disant que tous les êtres qui ont compris le *nairātmya* possèdent un esprit sans obscurcissement qui voit la présence chez tous du *sambuddha*[3]. Et Ārya-Asaṅga dit[4] : « Tous les autres Tīrthya admettent ainsi comme le soi une chose *(vastu)* consistant en Forme, etc., qui n'a pas pour nature ce [soi] ; et cette chose telle qu'ils l'ont posée est toujours non-soi puisqu'elle est trompeuse relativement au caractère propre d'un soi. Mais le *tathāgata* a atteint la perfection suprême de l'Insubstantialité de toutes les choses *(dharma)* par la Gnose réelle et exacte[5] ; et cette Insubstantialité telle qu'il l'a vue[6] est toujours considérée comme soi puisqu'elle est non trompeuse relativement au caractère propre qui ne comporte pas l'existence d'un soi. On regarde l'Insubstantialité *f. 25a*
comme le soi, de même qu'il est parlé du « fixé sous le rapport de la non-fixation ». »[7]

C'est ainsi que Bhagavat a révélé son intention, et Maitreya en a clairement indiqué le sens; et depuis que le disciple direct de ce dernier — Ārya-Asaṅga — l'a systématisée et a fait qu'on y crût, on ne doit pas l'entendre comme un soi enseigné littéralement *(yathāruta)*. Si, après avoir rejeté l'absence de développement discursif *(prapañca)* portant sur l'existence et l'inexistence du soi — qui est comme le sucre essentiel — on pose un soi non littéral — qui est comme l'écorce de l'arbre —, on ne sera pas différent des hétérodoxes et on s'écartera du Chemin du *buddha*.

(1) *LAS* 2, p. 79 (cité ci-dessus, f. 22a5).

(2) *ŚMDSS*, f. 449a5-6.

(3) V. *RGV* 1.13 :

ye samyak pratividhya sarvajagato nairātmyakoṭiṃ śivāṃ
taccittaprakṛtiprabhāsvaratayā kleśāsvabhāvekṣaṇāt|
sarvatrânugatā anāvṛtadhiyaḥ paśyanti sambuddhatāṃ
tebhyaḥ sattvaviśuddhyanantaviṣayajñānekṣaṇebhyo namaḥ||

(4) *RGVV* 1.36 : *sarve hy anyatīrthyā rūpādikam atatsvabhāvaṃ vastv ātmety upagatāḥ| tac caiṣāṃ vastu yathāgraham ātmalakṣaṇena visaṃvāditvāt sarvakālam anātmā| tathāgataḥ punar yathābhūtajñānena sarvadharmanairātmyaparapāram abhiprāptaḥ| tac câsya nairātmyam anātmalakṣaṇena yathādarśanam avisaṃvāditvāt sarvakālam ātmâbhipreto nairātmyam evâtmani kṛtvā| yathoktaṃ sthito 'sthānayogenêti|*

(5) *de bžin gšegs pas ni| yaṅ dag pa ji lta ba bžin gyi ye šes* <*kyis*> *chos thams cad bdag med pa dam pa'i pha rol tu phyin pa brñes ta.* Le sanskrit porte : ... *yathābhūtajñānena sarvadharmanairātmyaparapāram abhiprāptaḥ* (lire : °*parapāramiprāptaḥ* ?).

(6) *yathādarśanam (ji ltar gzigs pa)* s'oppose à *yathāgraham (ji ltar bzuṅ ba)* dans la ligne précédente. C'est ainsi que la *RGVV* donne expression à la différence entre la Vue exacte et « intuitive » de la Réalité absolue telle qu'elle est, et sa « prise » ou « saisie » *(grāha)* ; cf. *supra*, p. 76, note 2.

(7) L'expression *susthito 'sthānayogena* se rencontre par exemple dans l'*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, p. 8.

[Le Sens absolu, la Vacuité et la Voie du Milieu.]

Dans le commentaire de l'*Uttaratantra* il est dit : « Ceux qui suivent cette religion (bouddhique) mais se comportent comme les non-bouddhistes saisissent ce qui est mal saisi quand même ils sont croyants. Qui sont-ils? En effet, ce sont les personnes qui n'adhèrent pas avec conviction au Sens absolu *(paramārtha)* et soutiennent la théorie spéculative de la personne *(pudgala)*. A leur égard Bhagavat a dit : « Il n'adhère pas avec conviction à la Vacuité *(śūnyatā)* et il ne diffère pas des hétérodoxes ». »[1]

Le soi et le non-soi étant Égaux, il y a Égalité *(samatā)* de tous les *dharma* relevant de l'existence et de l'inexistence *(yod med)* et de l'être et du non-être *(yin min)*[2]. Comme il a été dit[3] : « O Bhikṣu, concevez la notion *(saṃjñā)* que le *dharma* de la douleur est bonheur — la douleur est tous les hétérodoxes et le bonheur est le *parinirvāṇa* », hétérodoxes et *nirvāṇa* sont Égaux. Comme il a été dit : « Concevez la notion que l'impermanent est permanent — l'impermanent est les Auditeurs *(śrāvaka)* et les Pratyekabuddha et le permanent est le *dharmakāya* du *tathāgata* », Auditeurs-Pratyekabuddha et *dharmakāya* sont Égaux. Comme il a été dit : « Concevez la notion que le non-soi est soi — le non-soi est le *saṃsāra* et l'« *ātman* » est le *tathāgata* », *saṃsāra* et *tathāgata* sont Égaux. Comme il a été dit : « Concevez la
f. 25b notion que le très impur est très pur — le très impur est le *saṃskṛtadharma* et le très pur est le *dharma* réel des *buddha* et *bodhisattva* et, partant, non inverti », pur et impur sont Égaux. Pareillement, Vide et non Vide, extérieur et intérieur, existence et inexistence deviennent l'Égalité *(samatā)*[4].

Dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* il est dit[5] : « Donc, pour éviter les deux extrêmes *(anta)*, le *tathāgata* a dit que la Nature de *buddha* n'est ni intérieure, ni extérieure, ni [à la fois] intérieure et extérieure. Voilà ce qu'on nomme la Voie du Milieu *(madhyamā pratipat)*. O fils de famille, la Nature de *buddha* de l'être animé n'est ni existante ni inexistante. Comment cela? En vertu de l'existence-inexistence de

(1) *RGVV* 1.32-33 (p. 28.7-10) : *ihadhārmikāś ca tatsabhāgacaritā eva śrāddhā api durgṛhītagrāhiṇaḥ| te ca punaḥ katame| yad uta pudgaladṛṣṭayaś ca paramārthānadhimuktā yān prati bhagavatā śūnyatānadhimukto nirviśiṣṭo bhavati tīrthikair ity uktam|* — L'*ihadhārmika* bouddhiste diffère de l'*itobāhya* (p. 28.6), le sectateur des autres religions ; mais par leur comportement certains bouddhistes sont proches des *itobāhya*. Cf. *RGV Dar ṭīk*, f. 84a-b.

(2) Les mots *yod pa* et *med pa* désignent respectivement l'existence et l'inexistence *(prasajyapratiṣedha)*, et peuvent donc correspondre au verbe substantif ; *yin pa* et *ma yin pa* désignent l'être et le non-être *(paryudāsapratiṣedha)* relatif et correspondent donc à la copule.

(3) Cf. *supra*, f. 7b-8a, 23b.

(4) V. *supra*, p. 117, note 1 ; *YG*, f. 48b-49a.

(5) *MPNS*[2], kha, f. 339b5-340a7. Cf. *YG*, f. 49a.

la Nature de *buddha*[1] celle-ci n'est pas pareille à l'espace vide *(ākāśa)*. Pourquoi? L'*ākāśa* du monde est vide, et il n'est pas à percevoir même par cent[2] experts en moyens illimités ; et comme la Nature de *buddha* est perçue, elle n'est pas pareille à l'*ākāśa* vide en raison de l'existence-inexistence[3]. Alors que la Nature de *buddha* n'existe pas, elle n'est pas comme la corne du lièvre. Pourquoi? La corne du lièvre ne pourrait pas se produire même par des moyens illimités et divers[4] ; et puisqu'elle peut se produire la Nature de *buddha* n'est pas pareille à la corne du lièvre, encore qu'elle n'existe pas. Par conséquent, sans être existante et inexistante, la Nature de *buddha* est existante et inexistante. De quelle manière existe-t-elle? Parce qu'elle existe [chez] tous[5], elle ne saurait être coupée et arrêtée par les êtres animés ; et comme la flamme de la lampe[6], on la trouve jusqu'à la suprême et parfaite Sambodhi. C'est pourquoi on dit qu'elle existe. De quelle manière n'existe-t-elle pas? On dit qu'elle n'existe pas parce que le permanent *(nitya)*, l'heureux *(sukha)*, le soi *(ātman)*, et le très pur dans tous les *buddhadharma* n'existent pas à présent chez tous les êtres animés. Pour ce qui est de l'union d'existence et d'inexistence, f. 26a
c'est ce qu'on nomme « Milieu ». Par conséquent, la Nature de *buddha* de l'être animé n'est ni existante ni inexistante. Voilà ce que le Buddha a prêché. » — De plus[7] : « O fils de famille, ce qu'on appelle « Nature de *buddha* » est Vide *(śūnya)* au Sens absolu *(paramārtha)*. Le Vide au Sens absolu, c'est ce qu'on appelle « Gnose » *(jñāna)*. Sous ce rapport, ce qu'on appelle « Vide » ne voit ni le Vide ni le non-Vide. Celui qui est muni de *prajñā* voit tout : le Vide et le non-Vide, le permanent et l'impermanent, la douleur et le bonheur, le soi et le non-soi. Ce qu'on appelle « Vide », c'est tout le cycle des existences *(saṃsāra)* ; et ce qu'on appelle « non Vide » est le *parinirvāṇa*. Jusqu'à [la limite] du non-soi il y a le *saṃsāra*[8] ; et ce qu'on appelle « soi » est le *parinirvāṇa*. Quand on voit que tout est Vide, le fait de ne pas voir le non-Vide ne sera pas nommé la Voie du Milieu ; quand on voit[9] tout jusqu'à [la limite du] non-soi, le fait de ne pas voir le soi ne sera pas nommé la Voie du Milieu. Ce qu'on appelle « Voie du Milieu » est la Nature de *buddha*. »

(1) H porte *saṅs rgyas kyi raṅ bźin yod mod kyi* « alors que la Nature de *buddha* existe » (au lieu de *yod med kyis*).

(2) H porte *byas*.

(3) H porte *yod mod kyi*, comme plus haut.
Le *tathāgata* est lui aussi comparé à l'espace vide (*ākāśa*, etc.) ; v. *DzG*, f. 3b2, 12b4-6, 15b3, 16a1 ; cf. f. 33b3-4.

(4) La comparaison de la corne du lièvre *(śaśaśṛṅga)* s'applique à ce qui n'est qu'un nom et à ce qui n'existe pas en réalité (cf. *khapuṣpa*, *vandhyāputra*, etc., *infra*, f. 34a3) (la distinction logique entre ce qui serait contradictoire — *vandhyāputra* — et ce qui est sans exemple *śaśaśṛṅga* ou *khapuṣpa* — n'entre pas ici en ligne de compte). Cf. *supra*, p. 3, note 3.

(5) H porte *thams cad la yod pa'i phyir*.

(6) Cf. le *MBhS* cité ci-dessus, f. 6b ?

(7) *MPNS*[3], kha, f. 130a3-b1. Cf. ka, f. 394b.

(8) *bdag med pa'i bar du ni/ 'khor ba'o//*

(9) H, f. 130a7, porte *mi mthoṅ la* « quand on ne voit pas ».

[LE *gžan stoṅ* ET SA RÉFUTATION.]

[Thèse de l'opposant :] Le *tathāgatagarbha* n'est pas Vide *(śūnya)* parce qu'il est permanent *(nitya)*, stable *(dhruva)* et éternel *(śāśvata)* ; mais il est appelé « Vide » puisqu'il est Vide des souillures adventices *(āgantuka-kleśa)*. Et encore qu'il soit Vide du fait de l'inexistence des autres *dharma (chos gžan med pa'i stoṅ pa)*, il n'est point Vide d'être propre *(raṅ bžin gyis stoṅ pa : svabhāvaśūnya)*[1].

En effet, dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* il est dit : « La nature du *nirvāṇa* est conforme au Vide consistant à ce que quelque chose n'existe pas dans une chose. »[2]. De même, il est dit dans l'*Aṅgulimālīyasūtra*[3] : « Comme le caractère *(lakṣaṇa)* de la délivrance est appelé « Vide », il ne faut pas en faire une notion indifférenciée. O Mañjuśrī, la maison vide dans un village est vide en raison de l'absence des habitants. Le vase est vide en raison de l'absence d'eau. La rivière est vide en raison du fait que l'eau n'y coule pas. Dira-t-on de l'espace intermédiaire dans un lieu habité où il n'y a pas de foyer qu'il est absolument vide[4] ou bien qu'il est vide de tout foyer? Encore qu'il ne soit pas vide de tout *(thams cad stoṅ pa)*, on dit qu'il est vide en raison de l'absence d'habitants. Le vase est-il vide de tout? Encore qu'il ne soit pas vide de tout, on dit qu'il est vide en raison de l'ab-
f. 26b sence d'eau. La rivière est-elle vide de tout? Encore qu'elle ne soit pas vide de tout, on dit qu'elle est vide en raison du fait que l'eau n'y coule pas. Pareillement, encore que la délivrance ne soit pas vide de tout, on dit que la délivrance est Vide parce qu'elle est exempte de toutes les fautes. Le *buddha-bhagavant* n'est pas Vide ; mais étant Vide de toutes les fautes, il est appelé « Vide », puisqu'il n'y a ni un homme ni un dieu pour produire la souillure *(kleśa)*. »[5]

[Réplique :] Le même Sūtra déclare que cela est intentionnel *(ābhiprāyika)* quand il dit[6] : « Le Bodhisattva pousse ce rugissement de lion *(siṃhanāda)*, et les Auditeurs et Pratyekabuddha, abattus

(1) A côté de la théorie du neuvième *vijñāna* distinct des huit *vijñāna*, et donc de l'*ālayavijñāna*, et identique au *tathāgatagarbha* — théorie qui a déjà été combattue par le *DzG* (f. 14a et 12a) — la théorie du « Vide de l'hétérogène » *(gžan stoṅ)* est une autre doctrine caractéristique de l'école des Jo.naṅ.pa. V. *supra*, p. 3 et note 3.

(2) *gcig la gcig med pa'i stoṅ pa.*

Dans le *LAS* tel qu'il est cité dans le *DzG* (f. 28b3 et suiv.), *gcig gis gcig stoṅ pa'i stoṅ pa ñid* traduit *itaretaraśūnyatā* (v. *infra*, p. 127, note 2). (Cette *śūnyatā* « relative » ne doit pas être confondue avec la *śūnyatāśūnyatā*, qui est une des formes canoniques de la Vacuité enseignées dans la littérature de la Prajñāpāramitā, etc. ; cf. E. Obermiller, *JGIS* 1 [1934], p. 117, et *IHQ* 9 [1933], p. 173-174 ; *Théorie*, p. 328-330).

(3) *AMS*, f. 245b7-246a5 (avec variantes). Cf. *YG*, f. 52a ; 13b-14a.

(4) H, f. 246a1, porte *stoṅ pa stoṅ pa.*

(5) *ñon moṅs pa byed pa'i mi.* H, f. 246a5, porte *ñon moṅs pa bye ba'i mi.*

Le Tathāgata a affirmé qu'il n'est ni un homme, ni un dieu, etc. ; cf. *infra*, f. 33a5.

(6) *AMS*, f. 246b3-5 ; cf. f. 313b.

par la force du lion quand ils entendent la voix du Bodhisattva, adhèrent totalement à une expression intentionnelle[1]. Comme tous les Auditeurs ne sauraient répondre si jamais je devais pousser le cri du renard, alors, [à plus forte raison,] si je pousse le *siṃhanāda*, que deviendront les Auditeurs! »[2]. Comme il est ainsi déclaré qu'il s'agit d'une expression intentionnelle, cela est de sens indirect *(neyārtha)*. Et parce que ces hétérodoxes s'attachent dans leurs idées à un Vide consistant à être Vide des autres *dharma (chos gžan gyis stoṅ pa'i stoṅ pa)* sur la base du soi *(ātman)*, c'est pour les attirer (: *ākarṣaṇa*) que cela a été dit[3].

Dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* il est dit[4] : « Les six maîtres[5] demandèrent : Gautama, si le soi n'existe pas, qui fera le bien et le mal? Bhagavat répondit : Si ce qu'on appelle « soi » l'accomplit, pourra-t-on dire [de ce « soi »] qu'il est « permanent »? S'il est permanent, est-ce qu'il fait tantôt le bien et tantôt le mal? S'il y a un moment où il fait le bien et le mal, dira-t-on que le soi est « infini »? Si le soi agit, com- *f. 27a*
ment se fait-il qu'il accomplisse un mauvais *dharma*? Si c'est le soi qui agit, et s'il est connaissance, comment se fait-il qu'un doute concernant l'inexistence du soi naisse chez l'être animé? En conséquence, pour ce qui est de la doctrine des hétérodoxes, le soi n'existe certainement pas[6]. — Ce qu'on appelle « soi » est le *tathāgata*[7]. Pourquoi cela? Le Corps *(sku)* étant infini, il est exempt de la tare[8] du doute, et parce qu'il n'agit ni ne prend on l'appelle « permanent ». En raison de la non-naissance et de la non-cessation on l'appelle « heureux ». En raison de l'absence de l'impureté des *kleśa* on l'appelle « très pur ». En raison de l'absence de dix caractères[9], on l'appelle

(1) *Idem po ṅag: saṃdhābhāṣya* (*°bhāṣita*, *°vacana*, etc.), « expression énigmatique »; v. *infra*, p. 134, note 3.

(2) Le *siṃhanāda* du Buddha donne expression au sens certain *(nītārtha)*, autrement dit à la *śūnyatā* et à l'Insubstantialité de la personne *(pudgalanairātmya)* et des choses *(dharmanairātmya)*. V. *supra*, f. 21b4 (avec p. 112, note 2), et *ŚMDSS*, f. 439a6 : *de bžin gšegs pa rnams kyi seṅ ge'i sgra 'di ni ṅes pa'i don lags te* « Ce *siṃhanāda* des Tathāgata est le sens certain *(nītārtha)* ».

(3) Sur la notion de l'attraction *(ākarṣaṇa)* v. *supra*, f. 19b5, 21a5 (et p. 110, note 3), 22a2.

(4) *MPNS*[2], kha, f. 221a-b.

(5) Cf. le rôle joué dans la tradition bouddhique par les six « maîtres de l'erreur » (v. Pravrajyāvastu du Saṃghabhedavastu [H, ka, f. 31b-37b] et le *Sāmaññaphalasutta* du Dīghanikāya), et aussi par les Ṣaḍvārgika Bhikṣu. Dans le *MPNS* mahāyāniste les six maîtres figurent comme des brâhmanes « orthodoxes », c'est-à-dire, au point de vue bouddhique, comme des Tīrthika.

(6) C'est la réduction à l'absurde de la notion du soi couramment admise par les Tīrthika hétérodoxes ; la réfutation se fonde essentiellement sur le fait que le soi *(ātman)* de la théorie des Tīrthika ne saurait correspondre à sa définition. Cf. *RGVV* 1.36 (*supra*, f. 24b-25a) et le Bhāṣya du *MSA* 6.1-2.

(7) V. *supra*, p. 114, note 3 à la fin.

(8) *dri ma* ; mais H porte *dra ba* (= *jāla*).

(9) S'agit-il des dix *nimitta (mtshan ma)* dont parle l'*Abhidharmakośavyākhyā* (8.24 : les cinq *āyatana*, les marques mâle et femelle, et les trois *saṃskṛtalakṣaṇa* [*utpāda*, *vyaya* et *sthityanyathātva*]) ?

« Vide ». En conséquence, le *tathāgata* est permanent, heureux, soi, très pur, Vide, et sans caractère. — Les hétérodoxes dirent : Si le *tathāgata* est Vide parce qu'il est permanent, heureux, soi, très pur, et sans caractère, c'est bien cela ; et sachant que le *dharma* prêché par Gautama est lui aussi non Vide, nous l'acceptons et nous le retenons. Des hétérodoxes innombrables entrèrent alors en religion dans l'Enseignement du *buddha*, leurs esprits étant pleins de foi. »[1]

Cette déclaration se rapporte intentionnellement à l'arrière-pensée qui a pour motif l'introduction des hétérodoxes *(avatāraṇābhisaṃdhi)*[2]. Quant à la fondation intentionnelle, on a parlé en se référant intentionnellement au Vide des autres *dharma* comportant développement discursif *(prapañca)* dans l'Ainsité *(tathatā)* exempte du développement discursif *(niṣprapañca)* relatif au Vide et au non Vide.

Dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* il est dit[3] : « La délivrance est le Vide non Vide *(mi stoṅ pa'i stoṅ pa)*[4]. Prenons par exemple un vase qui est le réceptacle d'eau, d'huile, de lait caillé, de bière, ou de miel auquel on attache la désignation de vase d'eau, etc., même dans le cas où l'eau, l'huile, le lait caillé, la bière, ou le miel manquent. La désignation de « vide » ou de « non vide » n'est pas à attacher au vase ; si l'on dit « vide », on ne peut pas lui attacher les termes de Forme, f. 27b odeur, goût, ou tangibilité ; et quand on dit « non vide », il n'y a [pourtant] pas d'eau, etc. La délivrance est pareille : dira-t-on « Forme » ou « non Forme »? Les termes de « Vide » ou de « non Vide » n'y sont pas attachables. Quand on dit « Vide », on ne peut pas dire « permanent, heureux, soi, pur » ; et quand on dit « non Vide », qui expérimente le permanent, l'heureux, le soi et le pur? En conséquence, on ne peut pas lui attacher les désignations de « vide » ou de « non-vide ». Ainsi, parce que les vingt-cinq états[5], le *saṃkleśa*, toutes les douleurs, toutes les marques *(nimitta)*[6], et tous les Composants du Composé[7] n'existent pas, c'est comme l'absence du lait caillé dans son réceptacle ; c'est ce qu'on appelle « vide ». En ce qui concerne ce qu'on

(1) Cf. *supra*, f. 22a-b, et *YG*, f. 52a.

(2) Cf. *supra*, f. 23a.

(3) *MPNS*[2], ka, f. 127b5-128a7.

(4) H, f. 127b2, porte *mi stoṅ pa'o* au lieu de *mi stoṅ pa'i stoṅ pa'o*.

(5) Les vingt-cinq états d'existence *(srid pa)* se situent (1) en enfer, (2) parmi les animaux *(tiryagyonika)*, (3) parmi les trépassés *(preta)*, (4) parmi les Asura, (5-8) dans les quatre Continents *(dvīpa)*, (9) parmi les Caturmahārājakāyika, (10) les Trāyastriṃśa, (11) les Yāma, (12) les Tuṣita, (13) les Nirmāṇarati, (14) les Paranirmitavaśavartin, qui sont les six catégories des dieux du *kāmadhātu* ; (15) dans le premier *dhyāna* et (16) parmi les Brahmakāyika ; (17-19) dans le II[e], le III[e] et le IV[e] dhyāna ; (20) parmi les dieux sans notion *(saṃjñā)* ; (21) parmi les Śuddhāvāsa qui ne reviennent pas *(anāgamin)*, et qui relèvent du *rūpadhātu* ; (22) parmi les dieux sur l'Ākāśānantyāyatana, (23) le Vijñānānantyāyatana, (24) l'Ākiṃcanyāyatana, et (25) le Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana, qui relèvent de l'*ārūpyadhātu*. V. *MPNS*[2], ka, f. 340b-341b.

(6) Cf. les dix *nimitta* de l'*Abhidharmakośavyākhyā* 8.24 (*supra*, p. 123, note 9).

(7) *'du byas pa'i 'du byed*. Cf. *supra*, p. 118, note 1.

appelle « non-vide », c'est ce qu'on appelle « la Forme réelle permanente, heureuse, soi, et pure » — immuable et invariable ; par exemple, puisqu'il y a Forme, odeur, goût et tangibilité dans le cas du vase, on dit « non vide » ; et la délivrance est donc semblable au vase. Mais alors que ce vase sera cassé s'il en rencontre la condition, la délivrance n'est pas pareille. »

Par l'exemple du vase on a enseigné le Vide de Sens absolu, qui n'est ni Vide ni non Vide. Mais comme il a été clairement dit au moyen de l'exemple du lait caillé qu'il ne s'agit pas d'un Vide des autres *dharma* comportant développement discursif *(prapañca : spros pa'i chos gžan gyis stoṅ pa)*[1], il vous faut examiner [ce sujet] avec la *prajñā* fine. [En effet,] ce qui n'est pas Vide d'être propre *(svabhāvaśūnya)* n'est pas Vide des autres *dharma*. Et il est dit dans le *Śrīmālāsiṃhanādasūtra*[2] : « O Bhagavat, le savoir relatif au *tathāgatagarbha* est la Gnose de la *śūnyatā* des *tathāgata* ; et le *tathāgatagarbha* n'a pas été antérieurement vu et compris par les Auditeurs et Pratyekabuddha. » Ainsi il est parlé de la *śūnyatā*.

Et à propos de la *śūnyatā* le *Mahāparinirvāṇasūtra* dit : « Parmi les onze *śūnyatā* qui ont été prêchées, c'est le *paramārtha-śūnya*[3]. La[4] Nature de *buddha* est *paramārtha-śūnya* ; le *paramārtha-śūnya* f. 28a
est la Voie du Milieu ; la Voie du Milieu est le *buddha* ; le *buddha* est ce qu'on appelle « *nirvāṇa* ». » Le *paramārtha-śūnya* est exempt de tous les extrêmes *(anta)*, et dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* il est dit[5] : « O fils de famille, dans tous les *dharma* il n'y a ni le caractère *(lakṣaṇa)* du soi, ni le caractère de l'autre, ni le caractère du soi-et-autre ; il n'y a ni le caractère de l'absence de cause, ni le caractère du produit *(byas pa)*, ni le caractère du parti, ni le caractère de l'action, ni le caractère de l'expérience, ni le caractère du *dharma*, ni le caractère de ce qui n'est pas *dharma*, ni le caractère du mâle et de la femelle, ni le caractère de la particule atomique, ni le caractère du temps et du moment, ni le caractère de ce qui est fait soi, ni le caractère de ce qui est fait autre, ni le caractère de ce qui est fait soi-et-autre, ni le caractère de l'existence, ni le caractère de l'inexistence, ni le caractère de la naissance, ni le caractère de la production, ni le caractère de la cause, ni le caractère qui est une cause issue d'une cause, ni le caractère du résultat, ni le caractère qui est un résultat issu d'un résultat, ni

(1) V. *supra*, f. 27a6et f. 16b5, 18a7, 20b.

(2) *ŚMDSS*, f. 445a4-5, cité dans *RGVV* 1.154-155 : *tathāgatagarbhajñānam eva tathāgatānāṃ śūnyatājñānam| tathāgatagarbhaś ca sarvaśrāvakapratyekabuddhair adṛṣṭapūrvo 'nadhigatapūrvaḥ|* ; v. *Théorie*, p. 314 et suiv. Cf. le *ŚMDSS*, f. 447a6, cité dans *RGVV* 1.36 (*supra*, f. 23b).

(3) Onze formes de *śūnyatā* sont énumérées dans le *MPNS*[2], ka, f. 394a-b : *naṅ stoṅ pa ñid, phyi stoṅ pa ñid, phyi naṅ ~, 'dus byas ~, 'dus ma byas ~, thog ma daṅ tha ma med pa ~, raṅ bžin ~, dmigs su med pa'i ~, don dam pa'i ~, stoṅ pa ñid kyi stoṅ pa ñid*, et *chen po stoṅ pa* (cf. f. 396b : *stoṅ pa chen po*).

(4) *MPNS*[2], kha, f. 134a6-7.

(5) *MPNS*[2], kha, f. 477a1-b4.

le caractère du jour et de la nuit, ni le caractère de la lumière et des ténèbres, ni le caractère de la vue, ni le caractère qui fait voir, ni le caractère de l'ouïe, ni le caractère qui fait entendre, ni le caractère de la sensation et de la connaissance, ni le caractère qui fait sentir et connaître, ni le caractère de l'Éveil, ni le caractère qui fait l'Éveil, ni le caractère de l'acte, ni le caractère de l'agent de l'acte, ni le caractère de la souillure, ni le caractère de l'agent de la souillure. O fils de famille, là où il y a arrêt *(nirodha)* du caractère on parle du « caractère réel ». O fils de famille, tous les *dharma* sont non vrais ; et
f. 28b là où il y a arrêt on parle du « réel », de la « notion exacte »[1], du « *dharmadhātu* », de la « Gnose parfaite », du « Sens absolu », de la « *paramārtha-śūnyatā* ». »

Le *dharmadhātu* naturellement lumineux *(prakṛtiprabhāsvara)* dès le début est donc la *paramārtha-śūnyatā* exempte de tous les extrêmes *(anta)* du développement discursif *(prapañca)*[2].

En revanche, le Vide relatif *(gcig la gcig med pa'i stoṅ pa : itaretaraśūnya)* est la plus infime *(jaghanyā)* des sept Vacuités *(śūnyatā)*[3]. Dans le *Laṅkāvatārasūtra* il est dit[4] : « En effet, il y a sept *śūnyatā* : la Vacuité de caractère *(lakṣaṇa°)*, la Vacuité d'être propre de l'entité *(bhāvasvabhāva°)*, la Vacuité survenue *(pracarita°)*, la Vacuité

(1) *yaṅ dag pa'i 'du śes*. Cf. *supra*, p. 76, note 2 ; p. 117, note 1.

(2) Cf. *supra*, f. 1b, 12b-13a, 23a.

(3) Cf. *supra*, f. 26a.

(4) *LAS* 2, p. 74-75 (avec quelques variantes) (H, f. 133a7-134a) : *tatra mahāmate saṃkṣepeṇa saptavidhā śūnyatā yad uta lakṣaṇaśūnyatā bhāvasvabhāvaśū° apracaritaśū° pracaritaśū° sarvadharmanirabhilāpyaśū° paramārthāryajñānamahāśū° itaretaraśūnyatā ca saptamī// tatra mahāmate lakṣaṇaśūnyatā katamā yad uta svasāmānyalakṣaṇaśūnyāḥ sarvabhāvāḥ parasparasamūhāpekṣitatvāt pravicayavibhāgābhāvān mahāmate svasāmānyalakṣaṇasyâpravṛttiḥ svaparobhayābhāvāc ca mahāmate lakṣaṇam nâvatiṣṭhate/ atas tad ucyate svalakṣanaśūnyāḥ sarvabhāvā iti// bhāvasvabhāvaśūnyatā punar mahāmate katamā yad uta svayaṃ svabhāvābhāvotpattito mahāmate bhāvasvabhāvaśūnyatā bhavati sarvadharmāṇām/ tenocyate bhāvasvabhāvaśūnyateti// apracaritaśūnyatā punar mahāmate katamā yad utâpracaritapūrvaṃ nirvāṇaṃ skandheṣu/ tenocyate 'pracaritaśūnyateti// pracaritaśūnyatā punar mahāmate katamā yad uta skandhā ātmātmīyarahitā hetuyuktikriyākarmayogaiḥ pravartamānāḥ pravartante/ tenocyate pracaritaśūnyateti// sarvadharmanirabhilāpyaśūnyatā punar mahāmate katamā yad uta parikalpitasvabhāvānabhilāpyatvān nirabhilāpyaśūnyāḥ sarvadharmāḥ/ tenocyate nirabhilāpyaśūnyateti// paramārthāryajñānamahāśūnyatā punar mahāmate katamā yad uta svapratyātmāryajñānādhigamaḥ sarvadṛṣṭidoṣavāsanābhiḥ śūnyāḥ/ tenocyate paramārthāryajñānamahāśūnyatêti// itaretaraśūnyatā punar mahāmate katamā yad uta yad yatra nâsti tat tena śūnyam ity ucyate/ tad yathā mahāmate śṛgālamātuḥ prāsāde hastigavaiḍakādyā na santi/ aśūnyaṃ ca bhikṣubhir iti bhāṣitaṃ mayā sa ca taiḥ śūnya ity ucyate/ na ca punar mahāmate prāsādaḥ prāsādabhāvato nâsti bhikṣavaś ca bhikṣubhāvato na santi/ na ca te 'nyatra hastigavaiḍakādyā bhāvā nâvatiṣṭhante/ idaṃ mahāmate svasāmānyalakṣaṇaṃ sarvadharmāṇām itaretaraṃ tu na saṃvidyate/ tenocyate itaretaraśūnyatêti/ eṣā mahāmate saptavidhā śūnyatā/ eṣā ca mahāmate itaretaraśūnyatā sarvajaghanyā sa ca tvayā parivarjayitavyā//* La parabole du pavillon vide d'animaux, etc., mais non vide de moines se trouve dans le *Cūlasuññatasuttanta* du Majjhimanikāya (III, p. 104-105) et dans le *Mahāśūnyatāsūtra*. Ce passage du *LAS* paraît être une sorte de réplique à ce qui est dit par exemple dans l'*AMS* (v. *supra*, f. 26a-b). Cf. *YG*, f. 15a ; *Théorie*, p. 319 et suiv.

non survenue, la Vacuité ineffable de toutes les choses *(sarvadharmanirabhilāpya°)*, la Vacuité de la Gnose Sainte de Sens absolu *(paramārthāryajñāna)*[1], et la Vacuité relative[2]. O Mahāmati, quelle est la *lakṣaṇaśūnyatā*? Toutes les entités *(bhāva)* sont Vides des caractères spécifique et général *(svasāmānyalakṣaṇa)*. O Mahāmati, il n'y a pas fonctionnement d'un caractère spécifique ou général à cause de la dépendance réciproque d'un ensemble et à cause de la distinction[3]. O Mahāmati, parce que le soi et l'autre ainsi que les deux ensemble n'existent pas, le caractère n'existe pas ; et on dit par conséquent que toutes les entités sont Vides de caractère. — O Mahāmati, quelle est la *bhāvasvabhāvaśūnyatā*? O Mahāmati, tous les *dharma* sont la Vacuité d'être propre de l'entité parce qu'une entité ne naît pas par son être propre à elle[4] ; et on parle donc de la Vacuité d'être propre de l'entité. — O Mahāmati, quelle est la *pracaritaśūnyatā*[5]? Les Groupes *(skandha)* exempts de soi et de sien *(ātmātmīyarahita)* se produisent en naissant d'une cause *(hetu)*, d'une raison connective (? *yukti*), d'une action *(kriyā)*, d'un acte *(karman)*, et d'une application (? *yoga*) ; et on parle donc de la Vacuité survenue. — O Mahāmati, quelle est l'*apracaritaśūnyatā*? Dans les *skandha* le *nirvāṇa* ne survient pas antérieurement ; et on parle donc de la Vacuité non f. 29a
survenue. — O Mahāmati, quelle est la *nirabhilāpyaśūnyatā*? Parce qu'un être propre imaginaire *(parikalpitasvabhāva)* quelconque ne peut être exprimé, tous les *dharma* sont Vacuité ineffable ; et on parle donc de la Vacuité ineffable. — O Mahāmati, quelle est la *paramārthāryajñānaśūnyatā*? La compréhension de la Gnose Sainte intuitive *(svapratyātmāryajñānādhigama)* est Vide de toutes les Imprégnations *(vāsanā)* des mauvaises théories[6] et des fautes ; et on parle donc de la grande Vacuité de la Gnose Sainte de Sens absolu. — O Mahāmati, quelle est la vacuité relative *(itaretaraśūnyatā)*? L'endroit où quelque chose manque est appelé « vide de cela ». O Mahāmati, encore que dans le pavillon de Mṛgāramātṛ[7] il n'y ait pas d'éléphants, de bœuf,

(1) H, f. 133b lit *don dam pa 'phags pa'i ye šes stoṅ pa chen po ñid* (cf. *supra*, p. 125, note 3).

(2) *gcig gis gcig stoṅ pa'i stoṅ pa ñid* ; H et le commentaire de Jñānaśrībhadra (f. 122a7, 124b2) portent *gcig gis gcig stoṅ pa ñid*. Cf. *MPNS*[2], ka, f. 127b3.

(3) *'dus pa phan tshun du ltos pa daṅ rab tu dbye ba'i phyir*. Le texte sanskrit porte cependant *pravicayavibhāgābhāvāt* « à cause de l'absence de différence distinctive », leçon qui est confirmée par H, f. 133b3 : *rab tu dbye ba'i khyad par med pa'i phyir*. Dans les listes classiques, la *lakṣaṇaśūnyatā* figure comme la quatorzième forme de la *śūnyatā*.

(4) *raṅ daṅ raṅ bžin gyis dṅos po skye ba med pa'i phyir* (= H, f. 133b5) : *svayaṃ svabhāvābhāvotpattitaḥ*. Sur le sens de *bhāva*, terme qui s'applique aux *saṃskṛtadharma*, voir les discussions dans les *Mūlamadhyamakārikā* et dans la *Prasannapadā* (cf. J. May, *Candrakīrti...*, note 204).

(5) La séquence de la *pracaritaśūnyatā (srid pa'i stoṅ pa ñid)* et de l'*apracaritaśūnyatā (mi srid pa'i stoṅ pa ñid)* est invertie par rapport au texte sanskrit.

(6) *lta ba ṅan pa* (*ṅan pa* manque dans H et dans le sanskrit).

(7) H, f. 134a5, porte *ri dvags 'dzin gyi ma'i khaṅ pa*, alors que le *DzG* retient le nom sanskrit Mṛgāra°. Cf. *Cūlasuññatasuttanta* (Majjhimanikāya III, p. 104) : *migāramātu pāsādo*.

de moutons, etc., j'ai dit qu'il n'est pas vide de Bhikṣu's et de Bhikṣuṇī's, etc. Alors qu'on dit qu'il est vide de ceux-là, ô Mahāmati, il n'est pas vrai que le pavillon n'existe pas en tant que pavillon *(prāsādabhāvataḥ)*[1] ; il n'est pas vrai que les Bhikṣu's n'existent pas en tant que Bhikṣu's *(bhikṣubhāvataḥ)* ; il n'est pas vrai que les entités que sont l'éléphant, le bœuf, le mouton, etc., n'existent pas séparément[2]. O Mahāmati, de cette manière le caractère spécifique et général de tous les *dharma* est relativement inexistant *(itaretaraṃ na saṃvidyate)*, et on parle donc d'une vacuité relative. — O Mahāmati, c'est la Vacuité septuple. O Mahāmati, cette vacuité relative est la forme infime par rapport à toutes les autres, et vous devez la rejeter. »

Puisque la *śūnyatā* relative est une *śūnyatā* partielle *(ñi tshe ba)*, elle ne deviendra pas le Chemin du *buddha* même au cas où on la réaliserait en méditation ; et il a donc été expliqué qu'il faut la rejeter[3]. Si l'on ne réalise pas en méditation le fait que tous les *dharma*
f. 29b sont Vides de nature on s'écarte du Chemin du *buddha*.

Et dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* il est dit[4] : « O fils de famille, tous les *dharma* sont Vides de nature. Pourquoi cela? C'est que tous les *dharma* sont imperceptibles par nature. » « Le[5] Bodhisattva-Mahāsattva voit que la nature de tous les *dharma* est Vide et tranquille *(śānta)* dès l'origine puisqu'il est pourvu de cinq choses[6]. O fils de famille, si un Bhikṣu[7] ou un Brāhmaṇa voit la nature de tous les *dharma* comme non Vide, il n'est pas un Śramaṇa et il n'est pas un Brāhmaṇa ; il n'atteint pas la *prajñāpāramitā*, il n'entre pas dans le *parinirvāṇa*, il ne voit pas directement le *buddha* et les *bodhisattva* : il faut savoir qu'il est de l'entourage de Māra. O fils de famille, tout[8] est Vide de nature. En réalisant en méditation le Vide, le Bodhisattva voit que tous les *dharma* sont Vides. »

Beaucoup de textes scripturaires *(āgama)* explicites le disent par ailleurs, mais par crainte de prolixité nous ne les avons pas cités ici.

(1) V. l'*AMS* cité ci-dessus, f. 26a-b, et *YG*, f. 14a.

(2) ... *dṅos po de dag gud na mi 'khod pa yaṅ ma yin no : na ca te... bhāvā nâvatiṣṭhante.* Cf. *YG*, f. 15a.

(3) Sur la *prādeśikaśūnyatā (ñi tshe ba'i stoṅ pa [ñid])* v. Tsoṅ.kha.pa, *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 260b4. Cf. rGyal.tshab.rje, *RGV Dar ṭīk*, f. 164b1 (qui oppose le *bem stoṅ*, le *chad stoṅ*, le *ñi tshe ba'i stoṅ pa*, ainsi que le *raṅ stoṅ* au *gžan stoṅ*) ; Paṇ.chen.bSod.nams.grags.pa, *RGV Ṭīk blo*, f. 28a2 ; *ThG*, chapitre sur les Jo.naṅ.pa, f. 5a (v. *JAOS* 83, p. 83-84) ; E. Obermiller, *JGIS* 1 (1934), p. 114-115.

(4) *MPNS*[2], kha, f. 119a6-7.

(5) *MPNS*[2], kha, f. 119b4-120a1.

(6) *dṅos po*. S'agit-il des cinq facultés *(indriya)* de la foi *(śraddhā)*, de l'énergie *(vīrya)*, de l'attention *(smṛti)*, de la composition d'esprit *(samādhi)*, et de la *prajñā* (voir les commentaires de l'*Abhidharmakośa* 2.6 et suiv.) ?

(7) Lire *dge sbyoṅ* = *śramaṇa* avec H, f. 119b5.

(8) Lire *chos thams cad* « tous les *dharma* » avec H.

[LES ÉPITHÈTES POSITIVES DE L'ABSOLU ET LES PERFECTIONS DU *nitya*, DU *sukha*, DE L'*ātman*, ET DU *śubha*[1].]

Objection : Il est contradictoire de dire[2] que ce qui est Vide de nature *(svabhāvaśūnya)* est permanent *(nitya)*, stable *(dhruva)* et éternel *(śāśvata)*. — [Réponse :] La raison pour laquelle il est dit que le *dharmadhātu* en soi est permanent, stable, etc., sera expliquée ci-dessous.

Comme il s'agit d'un contrecarrant *(pratipakṣa)* de la négation *(apavāda)* du *dharma* réel — l'Égalité *(samatā)* du *saṃsāra* et du *nirvāṇa* — c'est l'arrière-pensée contrecarrant *(pratipakṣābhisaṃdhi)* le mépris du *dharma*. Ainsi, parce qu'on ne connaît pas l'Égalité du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*, de la faute et de la qualité, du soi et de l'autre, on s'éprend du soi ; et alors, à titre de contrecarrant de la recherche de son propre intérêt par-dessus tout, il est enseigné que tous les êtres animés possèdent le *tathāgatagarbha*. On enseigne donc que soi-même et tous les autres possèdent le *tathāgatagarbha* ; et il s'agit du *pratipakṣābhisaṃdhi* à l'intention des personnes atteintes de la concupiscence qui s'attache à soi-même *(ātman)*.

Ainsi, après avoir écouté l'enseignement relatif au *tathāgatagarbha*, les profanes *(pṛthagjana)* dont l'esprit était abattu *(līnacitta)* produisent le zèle[3]. — Ceux qui méprisaient orgueilleusement les autres f. 30a
êtres animés les respectent comme ils respectent le Maître. — Les hétérodoxes qui comprenaient que le soi existe adhèrent avec conviction au Mahāyāna. Et les Auditeurs et les Pratyekabuddha qui comprenaient à tort en saisissant (: *grāha*) l'impermanence, etc., adhèrent avec conviction au *dharma* du Mahāyāna. A la suite de leur adhésion convaincue *(adhimukti)*, en vertu de la réalisation de la *prajñāpāramitā*, qui comprend que tous les *dharma* sont Vides de nature, et des concentrations *(samādhi)* comme le *gaganagañja*, se produit la *prajñā* qui, dans l'état de concentration comprend que la position finale de l'Insubstantialité de la personne *(pudgala)* de tous les êtres vivants et de tous les *dharma* est la *dharmatā* tranquille dès le début. — Parce qu'ils savent que le *tathāgatagarbha* existe chez tous les êtres animés comme chez soi-même, la Gnose du savoir extensif se produit dans la [Gnose] subséquente *(pṛṣṭhalabdha[jñāna])*[4]. —

(1) Cf. *supra*, f. 21a et suiv. ; *Théorie*, p. 362 et suiv.

(2) V. *supra*, f. 23b1.

(3) V. *RGV* 1.166 (ci-dessus, f. 19b).

(4) Sur le savoir extensif *(yāvadbhāvikatā)* en vertu duquel le Bodhisattva voit l'existence du *tathāgatagarbha* chez tous les êtres animés, y compris les animaux *(tiryagyonigata)*, au moyen de la *prajñā* supramondaine qui pénètre toutes les choses connaissables *(jñeya)*, voir *RGV* 1.14-17. Citons ici surtout *RGV* 1.16 avec la *RGVV* :

yāvadbhāvikatā jñeyaparyantagatayā dhiyā|
sarvasattveṣu sarvajñadharmatāstitvadarśanāt||

Ensuite se produit la pensée bienveillante et compatissante qui connaît l'Égalité de soi-même et d'autrui. En raison de la production de ces cinq *dharma*[1], tous les *dharma* sont Égaux en tant qu'irréprochables. En raison de la vue de l'Égalité et de l'absence de la faute séparable *(vinirbhāga)*, on comprend que soi-même et tous les êtres animés sont Égaux quant à la possession des qualités de pureté inséparables *(avinirbhāga)*. Et par la réalisation le fruit *(phala)* — l'état de *buddha (buddhatā)* — est rapidement obtenu[2].

Par la réalisation de l'adhésion convaincue *(adhimukti)* au *dharma* du Mahāyāna, on obtient la Perfection du bon *(śubhapāramitā)*. Par la réalisation de la *prajñā*, on obtient la Perfection du soi *(ātmapāramitā)*. Par la réalisation de la concentration *(samādhi)* du *gaganagañja*, etc., on obtient la Perfection du bonheur *(sukhapāramitā)*. Et par la réalisation de la compassion *(karuṇā)*, on obtient la Perfection du permanent *(nityapāramitā)*[3].

Dans le *Śrīmālāsiṃhanādasūtra* il est dit[4] : « O Bhagavat, c'est que le *dharmakāya*[5] du *tathāgata* est la *pāramitā* du permanent, la *pāramitā* du bonheur, la *pāramitā* du soi, et la *pāramitā* du bon. O Bhagavat, les êtres animés qui voient ainsi le *dharmakāya* du *tathāgata* voient f. 30b exactement. O Bhagavat, ceux qui voient exactement sont nommés les fils nés de l'Esprit de Bhagavat, nés de sa bouche, nés du *dharma*, des créations *(nirmāṇa)* du *dharma*, jouissant de l'héritage du *dharma*. »[6]

tatra yāvadbhāvikatā sarvajñeyavastuparyantagatayā lokottarayā prajñayā sarvasattveṣv antaśas tiryagyonigateṣv api tathāgatagarbhāstitvadarśanād veditavyā| tac ca darśanaṃ bodhisattvasya prathamāyām eva bodhisattvabhūmāv utpadyate sarvatragārthena dharmadhātuprativedhāt| Le *sarvatragārtha* est le huitième topique du *RGV* (1.49-50). — Sur la *yāvadbhāvikatā* cf. *BBh* § 1.1.4 (p. 37) *tattvārthaḥ katamaḥ| samāsato dvividhaḥ| yathāvadbhāvikatāṃ ca dharmāṇām ārabhya yā bhūtatā yāvadbhāvikatāṃ cārabhya yā dharmāṇāṃ sarvatā| iti bhūtatā sarvatā ca dharmāṇāṃ samastas tattvārtho veditavyaḥ|* ; § 1.1.17 (p. 258) sur la connexion de la *yāvavbhāvikatā* avec les *pratisaṃvid*.

Par ailleurs, la Gnose *(jñāna)* est de deux sortes : celle de la composition d'esprit *(samāhitajñāna)*, qui est supramondaine *(lokottara)* et affranchie de toute conceptualisation différenciatrice *(avikalpa)*, et celle du moment suivant *(pṛṣṭhalabdhajñāna)* la composition d'esprit. Cf. *infra*, f. 35b4 ; *RGVV* 1.93, 2.1, 17 avec *RGV* 2.7, 11.

(1) V. *RGV* 1.161-166 (*supra*, f. 19a-b) : *protsāha, śāstṛgaurava, prajñā, jñāna*, et *mahāmaitrī*.

(2) Cf. *RGV* 1.167 : *niravajña* (- *niravadya* : *supra*, p. 107, note 1), *samaprekṣin, nirdoṣa, guṇavant, ātmasattvasamasneha*. — Sur les *dharma* séparables et inséparables *(avinirbhāga)*, v. *supra*, p. 8, et p. 67, note 4.

(3) V. *RGVV* 1.36-38, 83, 153 ; *Théorie*, p. 364 et suiv.

(4) *ŚMDSS*, f. 447b3-6, cité en partie dans *RGVV* 1.36 (p. 31.3-6, suite du passage déjà cité plus haut, f. 23b) : *tathāgatadharmakāya eva bhagavan nityaparamitā sukhapāramitā ātmapāramitā śubhapāramitā| ye bhagavan sattvās tathāgatadharmakāyam evaṃ paśyanti te samyak paśyanti| ye samyak paśyanti te bhagavataḥ putrā aurasāḥ.*

(5) *chos kyi sku ñid.*

(6) Cf. *Samādhirājasūtra* 22.39 :

ye kāyam evaṃ jānanti buddhānāṃ te jinātmajāḥ|
te 'pi buddhā bhaviṣyanti lokanāthā acintiyāḥ||

Cf. *Théorie*, p. 471 note, 512 note.

L'*Uttaratantra* dit à ce sujet[1] : « Parce que sa nature est pure et parce qu'il est délivré des Imprégnations, il est pur *(śuci)*[2]. En raison de l'apaisement du développement discursif portant sur le soi et le non-soi il est le soi-suprême *(paramātman)*. En raison de la cessation des Groupes mentaux *(manomayaskandha)* ainsi que de leur cause il est heureux[3]. Et en raison de la compréhension de l'Égalité du *saṃsāra* et du *nirvāṇa* il est permanent. »[4]

Le commentaire explique[5] : « En somme, il faut savoir que le *dharmakāya* du *tathāgata* est la *śubhapāramitā* pour deux raisons : le caractère général — la pureté de nature *(prakṛtipariśuddhi)* — et le caractère spécifique — la pureté de l'absence d'impureté *(vaimalya-pariśuddhi)*[6]. Il faut savoir qu'il est l'*ātmapāramitā* pour deux raisons : parce qu'il est exempt du développement discursif portant sur le soi *(ātmaprapañca)* du fait d'être exempt de la position extrême de l'hétérodoxe, et parce qu'il est exempt du développement discursif portant sur le non-soi *(nairātmyaprapañca)* du fait d'avoir rejeté la position extrême de l'Auditeur *(śrāvaka)*. Il faut savoir qu'il est la *sukha-pāramitā* pour deux raisons : parce qu'il a vaincu la connexion avec les Imprégnations en éliminant les modes de l'origine de la douleur *(duḥkhasamudaya)*, et parce qu'il a directement constaté l'arrêt *(nirodha)* du corps mental par la constatation directe de tous les modes de l'arrêt de la douleur *(duḥkhanirodha)*[7]. Il faut savoir qu'il est la *nityapāramitā* pour deux raisons : parce qu'il ne tombe pas dans la position extrême du nihilisme *(ucchedānta)* du fait que le cycle

(1) *RGV* 1.37-38 :

sa hi prakṛtiśuddhatvād vāsanāpagamāc chuciḥ|
paramātmātmanairātmyaprapañcakṣayaśāntitaḥ||
sukho manomayaskandhataddhetuvinivṛttitaḥ|
nityaḥ saṃsāranirvāṇasamatāprativedhataḥ||

(2) Il est question ici du *(tathāgata-)dharmakāya*. — Le terme *śuci* correspond à *śubha (gtsaṅ ba)*.

(3) Sur le *manomayaskandha* et sa cause, l'*anāsravakarman*, v. *RGVV* 1.36-38.

(4) Lire *rtag* au lieu de *daṅ*.

(5) *RGVV* 1.37-38 : *samāsato dvābhyāṃ kāraṇābhyāṃ tathāgatadharmakāye śubhapāramitā veditavyā| prakṛtipariśuddhyā sāmānyalakṣaṇena| vaimalyapariśuddhyā viśeṣalakṣaṇena| dvābhyāṃ kāraṇābhyāṃ ātmapāramitā veditavyā| tīrthikāntavivarjanatayā cātmaprapañcavigamāc chrāvakāntavivarjanatayā ca nairātmyaprapañcavigamāt| dvābhyāṃ kāraṇābhyām sukhapāramitā veditavyā| sarvākāraduḥkhasamudayaprahāṇataś ca vāsanānusaṃdhisamudghātāt sarvākāraduḥkhanirodhasākṣātkaraṇataś ca manomayaskandhanirodhasākṣātkaraṇāt| dvābhyāṃ kāraṇābhyāṃ nityapāramitā veditavyā| anityasaṃsārānapakarṣaṇataś cocchedāntāpatanān nityanirvāṇāsamāropaṇataś ca śāśvatāntāpatanāt| yathoktam| anityāḥ saṃskārā iti ced bhagavan paśyeta sāsya syād ucchedadṛṣṭiḥ| sāsya syān na samyagdṛṣṭiḥ| nityaṃ nirvāṇam iti ced bhagavan paśyeta sāsya syāc chāśvatadṛṣṭiḥ| sāsya syān na samyagdṛṣṭir iti| tad anena dharmadhātunayamukhena paramārthataḥ saṃsāra eva nirvāṇam ity uktam| ubhayathāvikalpanāpratiṣṭhitanirvāṇasākṣātkaraṇataḥ|*

(6) Cf. *supra*, p. 40, note 1.

(7) *sdug bsṅal 'gog pa'i rnam pa thams cad mṅon du byas pas yid kyi raṅ bžin gyi lus 'gag pa mṅon du byas pa'i phyir ro : sarvākāraduḥkhanirodhasākṣātkaraṇataś ca manomayaskandhanirodhasākṣātkaraṇāt.* Ainsi, dans la traduction tibétaine, *lus* remplace *skandha* ; normalement *lus* traduit soit *deha* soit *ātmabhāva*, et le terme de *manomayātmabhāva* est également attesté (*RGVV* 1.36, 67, 80-82, 130-131).

des existences *(saṃsāra)* impermanent ne diminue pas, et parce qu'il ne tombe pas dans la position extrême de la permanence du fait que le *nirvāṇa* permanent ne s'accroît pas[1]. Comme il est dit[2] : « O Bhagavat, si quelqu'un considère que les constructions *(saṃskāra)* sont impermanentes, pour lui c'est la théorie nihiliste et c'est une théorie inexacte. O Bhagavat, si quelqu'un considère que le *nirvāṇa* est permanent, pour lui c'est la théorie éternaliste et pour lui c'est
f. 31a une théorie inexacte. ». Par cette Porte du mode *(nayamukha)* du *dharmadhātu* il est dit qu'au Sens absolu le *saṃsāra* lui-même est le *nirvāṇa* ; car selon les deux on constate la non-conceptualisation, le *nirvāṇa* non fixé. »[3]

Le *Śrīmālāsūtra* dit à ce propos[4] : « O Bhagavat, si quelqu'un considère que les constructions *(saṃskāra)* sont impermanentes, il ne suit pas la théorie nihiliste, et pour lui c'est la théorie exacte. O Bhagavat, si quelqu'un considère que le *nirvāṇa* est permanent, il ne suit pas la théorie de la permanence, et pour lui c'est la théorie exacte. » Il apparaît que cette traduction est fautive, car elle ne concorde pas avec le texte cité et expliqué par Ārya Asaṅga[5]. Il faut donc considérer la version précédente comme autorisée[6].

En conformité avec cette explication selon laquelle le *tathāgatagarbha* est permanent, le *Mahāmeghasūtra* dit[7] : « O Mahāmeghagarbha, ce qui s'appelle la notion de réalité, de permanent, de soi, et d'être animé est une expression *(adhivacana)* désignant la délivrance. » Et Bhagavat a dit[8] : « Les *tathāgata*, même jusqu'au nombre de dix millions, ressemblent à la lune reflétée dans l'eau, à une création magique *(māyā)* ; ils ne sont pas des entités ; ils sont vains ; ils ont une nature pareille au rêve ; ils sont sans essence solide *(asāra)* comme du bois jeté dans l'eau[9] ; ils sont instables comme l'éclair et le nuage. Tous les *dharma* sont Vides *(śūnya)* et sans marque *(animitta)*. Les nombreuses activités des *dharma* ont la nature de la trace du vent dans l'espace vide. De plus : Tous les êtres animés au monde sont inclus dans le *dharma* inconcevable *(acintya)*. Si Bhagavat a dit cela, ô Bhagavat, selon la compréhension de la nature du caractère imper-

(1) Cf. *RGVV* 1.12 (p. 13.15-17) et *RGV* 1.154 :
nâpaneyam ataḥ kiṃcid upaneyaṃ na kiṃcana/
draṣṭavyaṃ bhūtato bhūtaṃ bhūtadarśī vimucyate//
V. *Théorie*, p. 312 et suiv.

(2) Cf. *ŚMDSS*, f. 446b6-7.

(3) Sur l'*apratiṣṭhitanirvāṇa* voir E. Obermiller, *IHQ* 10 (1934), p. 252-257, et la bibliographie réunie par E. Lamotte, *La somme du Grand Véhicule*, p. 47*-48*, et *L'enseignement de Vimalakīrti*, p. 144-145.

(4) *ŚMDSS*, f. 446b6-7 (cf. *supra*, f. 23b6, 30a6).

(5) *RGVV* 1.37-38 (cité *supra*, f. 30b6-31a1).

(6) Cf. ci-dessus, p. 43-44. Mais voir ci-dessus, p. 118 note 2.

(7) *MMS*, f. 312b7-313a1. Cf. *YG*, f. 54b6-7.

(8) *MMS*, f. 313a7-b7. Cf. le *LAS* cité *infra*, f. 34a3-4.

(9) Sur la comparaison du (tronc du) bananier *(kadalī[skandha])* v. *Samādhirājasūtra* 9.22, 29.14 ; Nāgārjuna, *Ratnāvalī* 2.1 ; Candrakīrti, *Prasannapadā* 1, p. 41 ; *Bodhicaryāvatāra* 1.12.

manent, comment les notions de permanent, de soi et d'être animé f. 31b
peuvent-elles se produire? Comment cultivera-t-on la pratique *(caryā)* du permanent, et comment s'exercera-t-on en suivant cette pratique? De plus, Bhagavat a dit : O Bhikṣu, tous les *buddha* s'y sont appliqués, et même en cherchant dans ce qui ressortit à tous les *dharma* composés *(saṃskṛta)* on ne retrouve pas la notion de soi. Ainsi il a été déclaré qu'ils sont non-soi, non-être-vivant, et non-personne *(pudgala)*. — S'il est en réalité dit que tous ces êtres sont Vides, quel est le sens de la déclaration qui fait état des notions de permanent, de soi et d'être animé? Bhagavat répondit : O Mahāmeghagarbha, où te sauves-tu, où t'égares-tu? Désormais ne dis plus cela... Si quelqu'un dit que le *tathāgata* est impermanent, coupe sa langue!... »[1]

Et le *Mahāparinirvāṇasūtra* dit qu'il a été déclaré à maintes reprises que le *buddha* est permanent, que le *dharma* est permanent, que le *saṃgha* est permanent[2], et que le *rūpakāya* du *buddha* est permanent, éternel et immuable[3].

Et dans le *Śrīmālāsūtra* il est dit[4] : « O Bhagavat, l'arrêt de la douleur *(duḥkhanirodha)* n'est pas la destruction d'un *dharma*. Pourquoi? O Bhagavat, c'est que le *dharmakāya* du *tathāgata* — qui est sans commencement, non fait, non né, non produit, impérissable, sans déperdition, permanent, stable, très pur par nature, délivré de l'enveloppe de toutes les souillures, non séparé du *buddhadharma*, le savoir d'affranchissement[5], inconcevable et dépassant les sables de la Gaṅgā — a été enseigné sous le nom de *duḥkhanirodha*. O Bhagavat, à cause de cela[6] le *tathāgatagarbha* est nommé le *dharmakāya*[7] délivré de l'enveloppe des souillures. »[8] f. 32a

(1) Cf. *infra*, f. 39a. — Sur les notions *(saṃjñā)* à la fois contraires et solidaires portant sur le permanent/impermanent, le soi/non-soi, etc., v. *supra*, p. 76, note 2, p. 117, note 1.

(2) V. *infra*, f. 35b5 et suiv. ; cf. *MPNS*[2], ka, f. 129b.

(3) Cf. *infra*, f. 34b3 et *YG*, f. 55b-56a, sur le *rūpakāya* du *tathāgata*.

(4) *ŚMDSS*, f. 444b7-445a4, cité dans *RGVV* 1.12 (voir ci-dessus, p. 37 et suiv.). — Cf. *RGVV* 1.154-155 (p. 76.8-9) et 1.86 (p. 55.14-15 et p. 56.4-5).

(5) L'expression *grol bas (~ bar) šes pa* est obscure ; la version du *ŚMDSS* citée ici n'a pas d'équivalent exact dans le texte sanskrit du *ŚMDSS* cité dans la *RGVV* (1.12), et elle s'écarte de la traduction par rÑog de cette citation (v. *supra*, p. 37 n. 1 ; et *Théorie*, p. 368) ; la glose du *DzG* (f. 19a2-3) n'est pas entièrement claire (v. *supra*, p. 104, note 9). (Sur ce point les commentateurs de l'école des dGe.lugs.pa suivent la version de rÑog dans sa traduction de la *RGVV* ; v. rGyal.tshab.rje, *RGV Dar ṭīk*, f. 162a ; Paṇ.chen bSod.nams.grags.pa, *RGV Ṭīk blo*, f. 29a.) V. *Théorie*, p. 358 et suiv.

(6) *de ñid las*. H (f. 445a3) et l'édition de Tsukinowa (p. 130) portent *de ñid la* ; le sanskrit lit *ayam eva ca...*

(7) *de bžin gšegs pa'i sñiṅ po chos kyi sku*. C'est aussi la leçon de P (f. 278b1) et de D (selon l'édition de Tsukinowa, p. 130) ; mais N (selon l'édition de Tsukinowa) et H (f. 445a) portent *de bžin gšegs pa'i sñiṅ po'i chos kyi sku*.

(8) Le texte sanskrit tel qu'il est cité dans la *RGVV* (1.12) diffère de la version tibétaine du *DzG* ainsi que des versions des bsTan.'gyur de P et N, et il donne une définition du *tathāgatagarbha* qui correspond à la version tibétaine qu'on trouve dans les bsTan.'gyur de D et C ; v. *supra*, p. 38.

Les paroles prononcées dans le *Mahāmegha* sont intentionnelles *(ābhiprāyika)* selon le *Mahāmeghasūtra* lui-même. Il y est dit[1] : « O Mahāmeghagarbha, suivant le *Mahāmeghasūtra*, dans la position du soi *(ātmagrāha)* et la position de ce qui relève du soi *(ātmīya)* il n'y a ni position du soi ni position de ce qui relève du soi... On dit que le Vide archi-Vide[2] n'est pas Vide ; on dit que l'impermanent archi-impermanent est archi-permanent ; on dit que ce qui est devenu non soi est devenu archi-soi ; on dit que l'agréable *(sdug pa : śubha?)* archi-agréable est archi-désagréable. Ce groupe de vingt-trois constitue la Porte de délivrance de la série de moyens dharmiques ayant pour aspect la confusion relative à l'entrée dans une base spécifique de l'expression intentionnelle *(saṃdhābhāṣya)*. »[3]. L'allusion au soi et au permanent est ainsi expliquée comme un cas d'*abhisaṃdhi*, et l'intention *(abhiprāya)* de la déclaration selon laquelle le *tathāgata* est le soi a été expliquée plus haut[4].

Et la fondation intentionnelle de [l'emploi des expressions] permanent, stable, etc., a été expliquée dans le *Śrīmālāsūtra*, où il est dit[5] : « O Bhagavat, ceux qui connaissent toutes les douleurs *(duḥkha)*, qui ont éliminé toutes les origines de la douleur *(duḥkha-samudaya)*, qui ont directement constaté tous les arrêts de la douleur *(duḥkhanirodha)*, et qui ont réalisé en méditation tous les Chemins *(mārga)* menant à l'arrêt de la douleur[6] — ô Bhagavat, ils obtiennent le *nirvāṇa*, le permanent dans un monde toujours malade en tant qu'écrasé par l'impermanent, le tranquille *(śiva)*, et l'état de Fraîcheur *(śītībhāva)*[7]. O Bhagavat, dans un monde sans défense *(atrāṇa)* et sans refuge *(aśaraṇa)*, c'est la défense et le refuge du monde.

(1) *MMS*, f. 250a2-b6. Cf. *YG*, f. 54b-55a.

(2) *šin tu stoṅ pa (atyantaśūnya* ou *atiśūnya* ?).

(3) *ldem po ṅag gi gži'i bye brag la 'jug pa la rmoṅs pa'i tshul can gyi chos kyi thabs kyi rgyun gyi rnam par thar pa'i sgo yin no.* Cf. *supra*, p. 123, note 1. Le chapitre IV du *Mahāmeghasūtra*, le *ldem po ṅag gi gleṅ gži'i le'u*, a pour thème ces expressions intentionnelles « énigmatiques » comportant un motif (H, f. 249b7 et suiv.). — Cf. Sthiramati (?), Commentaire du *Kāśyapaparivarta* § 145-147 (P, f. 342b = éd. von Staël-Holstein, p. 304-305) : *ldem po ṅag tu smras pa gaṅ že na/ gñis su med pa'i mtshan ñid kyi ye šes te/ ldem po ṅag thams cad la 'jug pa'i rgyu'o...* « A la question de savoir ce que c'est qu'une déclaration comportant une expression intentionnelle [nous répondons que] le savoir *(jñāna)* ayant un caractère sans dualité *(advaya)* est la cause de la pénétration dans toutes les expressions intentionnelles ». Le *saṃdh(y)ābhāṣya*, etc., aurait donc pour but de supprimer toute notion dichotomique (*ātman/anātman, nitya/anitya*, etc.).

(4) *Supra*, f. 22b-23a (avec p. 114, note 3) ; 23b (avec p. 117, note 1) ; 24a7.

(5) *ŚMDSS*, f. 437a4-b3.

(6) Cf. *Catuṣpariṣatsūtra* (éd. Waldschmidt), p. 446, et *Abhidharmarmasamuccya*, p. 65 : *duḥkhaṃ parijānīte, samudayaṃ prajahāti, nirodhaṃ sākṣāt karoti, mārgaṃ bhāvayati.* — L'équivalent classique régulier de *pari-jñā-* serait *yoṅs su šes pa*, et non *yoṅs su 'tshal ba* qui est un *brda rñiṅ* (cf. *ŚMDSS* 434b3-5, 442a4).

(7) Cf. *śītībhūta* dans le *Jñānālokālaṃkārasūtra*, f. 522a, cité dans *RGVV* 1.5-8 (p. 9.12) : *akalpo 'vikalpo 'citto 'manasikārah śītībhūto 'nutpādo 'nirodho 'dṛṣṭo 'śruto 'nāghrāto 'nāsvādito 'spṛṣṭo 'nimitto 'vijñaptiko 'vijñapanīya ity evamādibhir upaśamaprabhedapradeśanirdeśaḥ.* Dans les textes pālis les mots *sītibhūta, sītibhāva*, etc., désignent la condition de calme et de tranquillité du saint affranchi des attachements etc.

Comment cela? O Bhagavat[1], ceux qui ont pour qualité de différencier entre le bien et le mal n'atteignent pas le *nirvāṇa* ; mais ceux dont les savoirs sont Égaux[2], ô Bhagavat, atteignent le *nirvāṇa*. O Bhagavat, *f. 32b*
le *nirvāṇa* est atteint par ceux qui ont les savoirs Égaux de délivrance[3]. O Bhagavat, on atteint le *nirvāṇa* par les visions Égales du savoir très pur. O Bhagavat, puisqu'il en est ainsi, l'Élément *(dbyiṅs = dhātu)* du *nirvāṇa* est d'une Saveur essentielle unique ; ainsi, il a une Saveur essentielle semblable à la Saveur essentielle du savoir et de la délivrance. »

Suivant l'explication que Maitreyanātha a donnée de l'intention de cette déclaration, il est déclaré qu'il est permanent *(nitya)* en visant intentionnellement l'absence de limite temporelle, l'épuisement, en vertu de la compréhension que le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* sont Égaux ; qu'il est stable *(dhruva)* en vertu de son équivalence avec la limite ultérieure[4] ; qu'il est la *dharmatā* tranquille *(śiva)* indifférenciée en vertu de l'absence de conceptualisation différenciatrice *(vikalpa)* ; et qu'il est éternel *(śāśvata)* en visant intentionnellement le fait que la *dharmatā* non factice *(akṛtrima)* est indestructible. Car il est dit dans l'*Uttaratantra* : « Parce qu'il est doué de qualités impérissables, le soi inaltérable est le sens permanent ; parce qu'il est équivalent à la limite finale, le soi en tant que refuge[5] est le sens stable ; parce qu'il a pour être propre la non-conceptualisation, le *dharmatva* indifférencié est le sens tranquille ; et parce qu'il est la qualité non factice, le sens indestructible est l'immutabilité. »[6] — « Comme[7] il est dit : « O Śāriputra, en raison de la *dharmatā* impérissable ce *dharma-*

(1) Cf. la citation du *ŚMDSS* dans *RGVV* 1.94 : *na hi bhagavan hīnapraṇītadharmāṇāṃ nirvāṇādhigamaḥ| samadharmāṇāṃ bhagavan nirvāṇādhigamaḥ| samajñānānāṃ samavimuktīnāṃ samavimuktijñānadarśanānāṃ bhagavan nirvāṇādhigamaḥ| tasmād bhagavan nirvāṇadhātur ekarasaḥ samarasa ity ucyate| yad uta vidyāvimuktirasena|*

(2) Le sanskrit lit *samadharmāṇāṃ* ; rÑog traduit *śes rab mtshuṅs pa'i chos rnams.*

(3) H, f. 437b1, porte *rnam par grol ba mñam pa dag gis* ; et rÑog traduit *ye śes mtshuṅs pa...*

(4) V. ci-dessous ; et *infra*, f. 35b-36a, et p. 142, note 6.

(5) *śaraṇātman*. Cf. les expressions *attasaraṇa* (: *attadīpa*).

(6)
nityārtho 'nanyathātmatvam akṣayyaguṇayogataḥ|
dhruvārthaḥ śaraṇātmatvam antakoṭisamānataḥ||
śivārtho 'dvayadharmatvam avikalpasvabhāvataḥ|
śāśvatārtho 'vināśitvam akṛtrimaguṇatvataḥ||

L'original sanskrit de ces deux stances n'a pas été incorporé par Johnston à son texte du *RGV* parce qu'elles ne se trouvent que dans son manuscrit B, après *RGV* 1.83. Elles sont une sorte de développement de *RGV* 1.79 :

ananyathātmâkṣayadharmayogato
jagaccharaṇyo 'naparāntakoṭitaḥ|
sadâdvayo 'sāv avikalpakatvato
'vināśadharmâpy akṛtasvabhāvataḥ||

(7) *RGVV* 1.83 (citation de l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*) : *yad āha| nityo 'yaṃ śāriputra dharmakāyo 'nanyatvadharmâkṣayadharmatayā| dhruvo 'yaṃ śāriputra dharmakāyo dhruvaśaraṇo 'parāntakoṭisamatayā| śivo 'yaṃ śāriputra dharmakāyo 'dvayadharmâvikalpadharmatayā| śāśvato 'yaṃ śāriputra dharmakāyo 'vināśadharmâkṛtrimadharmatayêti|*

kāya inaltérable est permanent. O Śāriputra, en raison de l'Égalité avec la limite ultérieure ce *dharmakāya*, lequel est un refuge stable, est stable. O Śāriputra, en raison de la non-conceptualisation ce *dharmakāya* sans dualité est tranquille. O Śāriputra, en raison de la *dharmatā* non factice ce *dharmakāya* indestructible est éternel ». »

Comme cela a été dit afin d'écarter l'idée que les disciples *(vineya)* de ce Maître se font de la durée courte de sa vie et de son impermanence, le motif *(prayojana)* consiste en l'arrière-pensée contrecarrant *(pratipakṣābhisaṃdhi)* le mépris pour le *buddha*. Et dans le
f. 33a *Mahāparinirvāṇasūtra* il est dit[1] : « O fils de famille, l'être animé lors de la vie du Bhagavat Kāśyapa avait peu de concupiscence et il était apaisé, contrôlé, facile à discipliner, et rayonnant. Parce que tous les êtres animés du plan mondain très pur — attentifs et semblables à des chefs — savaient que le *tathāgata*, qui n'est pas absolument éteint *(parinirvṛta)*, reste toujours invariable et immuable, point n'était besoin pour ceux qui avaient recueilli ce Sūtra de l'enseigner et de l'expliquer. O fils de famille, les êtres animés d'aujourd'hui, qui sont oublieux en raison des souillures *(kleśa)* nombreuses et de la prépondérance de la confusion, sont sans *prajñā*; et ayant beaucoup de doutes ils n'ont pas planté les racines de la foi *(śraddhā)*. Et comme le plan mondain *(lokadhātu)* n'est pas pur, tous les êtres animés affirment que le *tathāgata* est impermanent, variable et altérable, et qu'il est éteint *(parinirvṛta)* à tout jamais. Le *tathāgata* a donc prêché ce Sūtra. »

Le sens littéral *(yathāruta)* n'est pas le vrai. Et dans le même Sūtra il est dit[2] : « Le *tathāgata* n'est pas un dieu, un *asura*, un homme, un non-homme, un démon, un non-démon, un damné, un quadrupède, un trépassé *(preta)* ; et il n'est pas un non-damné, un non-quadrupède et un non-trépassé. Il n'est ni être animé ni non-être animé ; il n'est ni *dharma* ni non-*dharma* ; il n'est ni Forme *(rūpa)* ni non-Forme ; il n'est ni long ni non long ; il n'est ni caractère *(lakṣaṇa)* ni non-caractère ; il n'est ni pensée *(citta)* ni non-pensée ; il n'est ni pur *(sāsrava)* ni non pur *(anāsrava)* ; il n'est ni composé *(saṃskṛta)* ni non composé *(asaṃskṛta)* ; il n'est ni permanent ni non permanent ; il n'est ni création magique *(māyā)* ni non-*māyā*[3] ; il n'est ni nom
f. 33b ni non-nom ; il n'est ni déterminé *(ṅes pa)* ni non déterminé *(ṅes pa ma yin pa)* ; il n'est ni existant ni non existant ; il n'est ni inexistant ni non inexistant ; il n'est ni exprimable ni non exprimable ; il n'est ni *tathāgata* ni non-*tathāgata*. Le *tathāgata* est donc indéterminé *(ma ṅes pa)*. »[4]. « Si, lors de l'explication détaillée de chacun de ces

(1) *MPNS*^{2}, ka, f. 445a7-b6.

(2) *MPNS*^{2}, kha, f. 10a4-b4. Cf. *MPNS*^{2}, ka, f. 268b.

(3) Cf. le passage du *MPNS* cité ci-dessus, f. 31a5.

(4) Le mot *ma ṅes pa* « indéterminé » peut correspondre à *aniyata*, *aniścita*, *anaikāntika*, etc. ; et le terme *ṅes pa'i tshig* traduit non seulement *nirvacana* mais aussi *nirukta* et *nirukti* (cf. *RGV* 1.9, où le *dharmaratna* translogique, qui est inaccessible au raisonnement hypothétique [*tarka*] et doit être connu intuitivement [*pratyātmavedya*], est qualifié de *niruktyapagata* = *tshig daṅ bral ba* « au-delà de la détermination verbale »). La notion de

mots, on dit que le *tathāgata* n'est pas permanent, il n'est pas permanent parce qu'il est muni du Corps *(sku)* et des membres. Si l'on dit qu'il n'est pas impermanent, c'est qu'il est muni de connaissance : un *dharma* permanent est non-connaissance, comme dans le cas de l'*ākāśa*. Le *tathāgata* muni de connaissance n'est donc pas permanent. Si l'on demande comment il se fait qu'il ne soit pas permanent, on répondra que c'est parce qu'il est nommé par un mot : un *dharma* permanent est pareil à l'*ākāśa* puisqu'il n'est pas nommé par un mot. »[1] De plus : « S'il est appelé non impermanent, c'est que la naissance est complètement coupée. »

Ainsi, la déclaration selon laquelle le *nirvāṇa* est permanent est elle aussi intentionnelle *(ābhiprāyika)* ; au Sens absolu il est exempt de développement discursif *(prapañca)* portant sur la permanence et l'impermanence. Le même *Sūtra* dit en détail[2] : « Le *nirvāṇa* du *tathāgata* n'est ni existant ni inexistant, ni composé *(saṃskṛta)* ni non composé, ni impur *(sāsrava)* ni pur *(anāsrava)*, ni Forme *(rūpa)* ni non-Forme, ni Nom *(nāman)* ni non-Nom, ni caractère *(lakṣaṇa)* ni non-caractère, ni existant ni inexistant, ni entité ni non-entité, ni cause ni résultat, ni dépendant ni non dépendant, ni lumière ni ténèbres, ni produit ni non produit, ni permanent ni non permanent, ni destruction ni non destruction, ni début ni fin, ni passé ni futur ni *f. 34a*
présent, ni *skandha* ni non-*skandha*, ni *āyatana* ni non-*āyatana*, ni *dhātu* ni non-*dhātu*, ni les douze [facteurs] produits en dépendance *(pratītyasamutpanna)* ni ce qui n'est pas les douze [facteurs] produits en dépendance. »

Ainsi donc, le *tathāgata* est au Sens absolu délivré des quatre positions extrêmes de l'existence/inexistence et de la permanence/destruction. Le *Laṅkāvatārasūtra* le dit en détail[3] : « Ce qui n'est ni existence ni inexistence est en dehors des quatre positions extrêmes *(cātuṣkoṭika)*. O Mahāmati, les quatre positions extrêmes, c'est la pratique discursive du monde. Et ce qui est en dehors de ces quatre positions extrêmes ne sera donc que parole, tel le fils de la femme stérile. O Mahāmati, le fils de la femme stérile n'est que parole et il n'est pas compris dans les quatre positions extrêmes[4]. Puisqu'il n'y est pas compris, il n'est pas (un moyen de) connaissance valide *(pramāṇa)* pour les sages. Les sages doivent ainsi connaître le sens

l'indéterminable qu'on trouve dans le présent passage du *MPNS* est d'ailleurs proche de la notion de l'ineffable et de l'immédiat. Voir aussi le passage du *MPNS* cité dans le *DzG*, f. 10b-11a (et p. 87, note 6).

(1) Cf. *supra*, p. 82, note 3 ; p. 121, note 3.

(2) *MPNS*[2], ka, f. 501a4-b3.

(3) *LAS* 3, p. 188 (H, f. 208a-b) : [*yac ca mahāmate na kāryaṃ na kāraṇaṃ tan na san nâsad*] *yac ca na san nâsat tac cātuṣkoṭikabāhyam/ cātuṣkoṭikaṃ ca mahāmate lokavyavahāraḥ/ yac ca cātuṣkoṭikabāhyaṃ tad vāgmātraṃ prasajyate vandhyāputravat/ vandhyāputro hi mahāmate vāgmātraṃ na cātuṣkoṭikapatitaḥ/ apatitatvād apramāṇaṃ viduṣām evaṃ sarvatathāgatapadārthā vidvadbhiḥ pratyavagantavyāḥ/*

(4) Cf. *supra*, p. 121, note 4 ; *Théorie*, p. 382 et suiv.

verbal de tous les *tathāgata*». «Le[1] *tathāgata* est au-delà de tout développement discursif.» «O[2] Mahāmati, le *tathāgata* n'est ni permanent ni non permanent. Pourquoi? C'est que dans les deux [cas] il y aurait une faute.»

Pourtant, dans la relativité *(saṃvṛti)*, le *tathāgata* est dit permanent par tournure *(paryāya-nitya)*[3] dans la pratique discursive *(vyavahāra)*[4]. Dans le *Laṅkāvatārasūtra* il est dit[5] : « En outre, ô Mahāmati, il existe une tournure *(paryāya)* en vertu de laquelle le *tathāgata* est permanent. Comment cela? En effet, c'est en vertu de la Gnose permanente de la compréhension intuitive[6] que le *tathāgata* est permanent. O Mahāmati, la Gnose de la compréhension intuitive des Tathāgata-Arhat-Samyaksambuddha est permanente. Qu'il y ait
f. 34b des *tathāgata* ou qu'il n'y en ait pas, dans les compréhensions intuitives de tous les Auditeurs, Pratyekabuddha et Tīrthakara existent la *dharmatā*, l'immutabilité du *dharma (dharmaniyāmatā)* et la fixité du *dharma (dharmasthititā)* : dans l'espace le *dharma* ne se fixe pas, et alors les profanes enfantins ne comprennent pas[7]. O Mahāmati,

(1) *LAS* 3, p. 190.3 (H, f. 210a1) : *yat sarvaprapañcātītaṃ sa tathāgataḥ.*

(2) *LAS* 5, p. 217.4-5 (H, f. 226b2) : *na mahāmate tathāgata nityo nânityaḥ| tat kasya hetor| yad ubhayadoṣaprasaṅgāt|* — Cf. *MMK*, chapitre XXII.

(3) *rnam grans* = *paryāya*, « tournure ; terme synonyme, équivalent ». Le terme de *paryāyanitya* « permanent par tournure synonymique » s'oppose donc à « permanent par nature » *(raṅ bžin gyis rtag pa)*. V. *YG*, f. 55b-56a ; *MS* § 10.37 (avec le commentaire traduit par Lamotte, p. 340 note ; cf. *MS* § 10. 29). Le passage du *LAS* cité plus loin dans la présente section dit que le *tathāgata* est *paryāya-nitya* en vertu de la permanence de son *abhisamayādhigama*. D'autre part, dans un autre passage du *LAS* cité plus haut (f. 21b-22a) qui traite du caractère intentionnel de l'enseignement relatif au *tathāgatagarbha*, figure l'expression *padavyañjanaparyāya* ; ce sont les différentes expressions employées pour indiquer, plus ou moins indirectement, un sujet difficile à comprendre (en l'espèce le *nairātmya*). V. *LAS* 3, p. 191-195.

Le mot pāli *pariyāyadesanā* désigne des énoncés incomplets et conditionnels, qui se rencontrent notamment dans les Sutta ; ils s'opposent aux énoncés *nippariyāya* qui sont complets et explicites, et qui sont caractéristiques de l'Abhidhamma. Cette division entre *pariyāyadesanā* et *nippariyādesana* est parallèle à la division entre *neyattha (neyārtha)* et *nītattha (nītārtha)* au sens où ces derniers termes sont pris dans les Nikāya/Āgama (voir par exemple Aṅguttaranikāya I, p. 60) et dans l'Abhidharma (cf. *Abhidharmakośabhāṣya* 3.28).

(4) Cf. l'expression *nityo vyāhāreṇa* dans le *Samādhirājasūtra* 22, p. 298.

(5) *LAS* 5, p. 218 (H, f. 227a6-b5) : *punar aparaṃ mahāmate asty asau paryāyo yena nityas tathāgataḥ| tat kasya hetor, yad utâbhisamayādhigamajñānanityatvān nityas tathāgataḥ| abhisamayādhigamajñānaṃ hi mahāmate nityaṃ tathāgatānām arhatāṃ samyaksambuddhānām| utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sthitaivaiṣā dharmatā dharmaniyāmatā dharmasthititā sarvaśrāvakapratyekabuddhatīrthakarābhisamayeṣu na tu gagane dharmasthitir bhavati| na ca bālapṛthagjanā avabudhyante| adhigamajñānaṃ ca mahāmate tathāgatānāṃ prajñājñānaprabhāvitaṃ na mahāmate tathāgatā arhantaḥ samyaksambuddhāś cittamanomanovijñānaskandhadhātvāyatanāvidyāvāsanāprabhāvitāḥ|*

(6) *mṅon par rtogs pa thugs su chud pa'i ye śes rtag pa* : *abhisamayādhigamajñānanityatva* ; cf. *infra*, f. 35b3-4. — L'*abhisamaya* est ici une sorte « d'assimilation intuitive » (voir la bibliographie réunie par E. Lamotte, *La somme du Grand Véhicule*, p. 34*, et par J. May, *Candrakīrti*, note 718).

(7) Le texte tibétain dit : « Si le *dharma* ne se fixe pas dans l'espace vide *(ākāśa)*, les *bāla-pṛthagjana* ne comprennent pas ».

Noter l'emploi de la formule *utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā* ; cf. *supra*, p. 52, et *DzG*, f. 3a ; *Théorie*, p. 279, 330.

la Gnose de la compréhension des *tathāgata* est « constituée » par la connaissance discriminatrice transcendante et la Gnose *(prajñājñāna-prabhāvita)*[1]. O Mahāmati, le *tathāgata* n'est pas « constitué » par le *citta*, le *manas*, le *manovijñāna*, les *skandha*, les *dhātu*, les *āyatana*, et les Imprégnations de l'ignorance *(avidyāvāsanā)*. »[2]

En conformité avec cette explication l'*Uttaratantra* dit que le Corps du *buddha* est permanent en vertu des sept causes de la permanence du *rūpakāya* et des trois causes de la permanence du *dharmakāya*[3]. L'explication selon laquelle il est permanent par tournure dit qu'il est permanent en visant l'absence d'interruption[4]. Et dans l'*Uttaratantra* il est dit[5] : « On saura qu'il y a quatre sortes de destruction du fait d'être le contraire de la stabilité, etc., à savoir la putrescence[6], le changement, la destruction, et l'altération par transfert inconcevable. Et l'on saura que de l'absence de ces derniers vient le stable, le tranquille, le permanent, et l'immuable. »

Au contraire, s'il était permanent sans tournure, il y aurait contradiction avec la nature, qui est inséparable de l'impermanent, comme dans le cas du permanent et de l'impermanent [qui s'opposent][7]. Dans l'*Uttaratantra* il est dit : « Ces trente-deux qualités sont « constituées » par le *dharmakāya* puisqu'elles en sont indifférenciées, à l'instar de l'éclat, de la couleur et de la forme [qui sont inséparables] de la pierre précieuse »[8].

(1) Sur le terme de *prabhāvita*, v. *supra*, f. 17b ; L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 779 et suiv. ; *Théorie*, p. 347 et suiv. ; L. Schmithausen, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasaṃgrahaṇī* (Vienne, 1969), p. 109.

(2) Cf. *supra*, f. 12b1 avec p. 91, note 2.

(3) *RGV* 2.68 :

saptabhiḥ kāraṇair ādyair nityatā rūpakāyataḥ|
paścimaiś ca tribhiḥ śāstur nityatā dharmakāyataḥ||

Ces dix causes de la permanence sont énumérées dans *RGV* 2.63-67. Cf. *DzG*, f. 31b4 ; *YG*, f. 55b-56b.

(4) Cf. la différence entre **prabandhanitya (rgyun gyi rtag pa)* et *kūṭasthanitya* (v. *supra*, p. 12, note 2). On parle aussi de l'indéfectibilité *(asraṃsana)* du *sambhogakāya* (v. *RGV* 2.49, 51) ; et selon le *MSA* 9.66 le *dharmakāya* est *nitya* par nature *(prakṛtyā)*, le *sambhogakāya* par *asraṃsana*, et le *nirmāṇakāya* par *prabandha* « continuité ».

(5) *RGV* 2.25-26ab :

nāśaś caturvidho jñeyo dhruvatvādiviparyayāt|
pūtir vikṛtir ucchitir acintyanamanacyutiḥ||
tadabhāvād dhruvaṃ jñeyaṃ śivaṃ śāśvatam acyutam|

V. *RGVV* 1.36, 80-82 ; cf. *LAS*, p. 63.12, 134.9, 140.17, 307.10 (37.19) ; *MSA* 11. 56 ; L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 502 et suiv.

(6) Lire *myags* au lieu de *dmigs pa*.

(7) Cf. *YG*, f. 56b1.

(8) *RGV* 3.37 :

guṇā dvātriṃśad ity ete dharmakāyaprabhāvitāḥ|
maṇiratnaprabhāvarṇasaṃsthānavad abhedataḥ||

Il s'agit des trente-deux qualités de disconnexion *(visaṃyogaguṇa)* — les dix *bala*, les quatre *vaiśāradya* et les dix-huit *āveṇikadharma* — du *buddha*, auxquelles s'ajoutent les trente-deux Marques du Grand Homme *(mahāpuruṣalakṣaṇa)* qui résultent de la maturation *(vaipākika)*. Ces qualités sont les soixante-quatre *tathāgataguṇa* dont parle la *RGVV* (3.27) ; v. *RGV* 3.3 etc., et *Théorie*, p. 258, 347 et suiv.

Plus loin (f. 35a2) Bu.ston parle des *jñāna*, *bala*, *vaiśāradya* et *mahāpuruṣalakṣaṇa*

Et le Commentaire explique[1] : « C'est que le Muni, qui est « constitué » de la façon déjà expliquée par la non-naissance et le non-arrêt, possède le *dharmakāya* exempt de passion et caractérisé[2] par les deux Vérités de purification *(vyavadānasatya)*. »[3]. Or, en ce qui concerne l'explication selon laquelle le *dharmakāya* du *buddha* est par nature la Vérité
f. 35a de l'arrêt *(nirodhasatya)* et la Vérité du Chemin *(mārgasatya)*[4], cette Vérité du Chemin est impermanente ; car il est dit dans le *Śrīmālāsiṃhanādasūtra*[5] : « O Bhagavat, parmi ces quatre Vérités saintes *(āryasatya)*, trois Vérités sont impermanentes et une Vérité est permanente. Comment cela? O Bhagavat, c'est que trois Vérités relèvent du caractère du composé *(saṃskṛtalakṣaṇa)*. »

Les Gnoses des trente-deux Marques *(lakṣaṇa)*, des dix Forces *(bala)*, des quatre Assurances *(vaiśāradya)*, etc., constituent la Vérité du Chemin ; et elles sont inséparables (: *avinirbhāga*) du *dharmakāya*, qui est permanent par tournure. Le commentaire de l'*Uttaratantra* dit en effet que les [qualités *(guṇa)*] reposant sur la [*nirmalā tathatā*] ont une nature inséparable, comme l'éclat, la couleur et la forme de la pierre précieuse[6] ; mais s'il était question de permanence sans tournure, cela serait impossible[7].

[La permanence, les quatre *āryasatya* et les trois Refuges.]

Or il est dit dans le *Śrīmālāsiṃhanādasūtra*[8] : « O Bhagavat, ce qui relève du caractère du composé *(saṃskṛtalakṣaṇa)* est impermanent. Ce qui est impermanent a pour qualité d'être faux et trompeur *(mṛṣāmoṣadharmin)*. O Bhagavat, ce qui a pour qualité d'être faux et trompeur est non vrai[9] et impermanent ; il n'est pas un refuge *(śaraṇa)*. O Bhagavat, comme il en est ainsi, les Vérités saintes de la douleur *(duḥkha)*, de l'origine de la douleur *(duḥkhasamudaya)*,

qui constituent le *mārgasatya* (impermanent), et qui ne sont pas différenciables du *dharmakāya* (qui est *paryāya-nitya*) ; il combine ainsi la doctrine du troisième chapitre du *RGV* avec ce qui est dit dans *RGV* 1.20-21 au sujet du *buddha* et des *āryasatya*.

(1) *RGVV* 1.21 : *anena tu pūrvoktena vidhinānutpādānirodhaprabhāvitasya muner vyavadānasatyadvayavirāgadharmakāyatvāt*... Cf. 1.11, 4.12.

(2) *rnam par byaṅ ba'i bden pa gñis kyi mtshan ñid 'dod chags daṅ bral ba'i chos kyi sku can; mtshan ñid* n'a pas d'équivalent dans le texte sanskrit.

(3) Le *mārgasatya* et le *nirodhasatya*.

(4) Cf. *RGVV* 1.12 et 1.20.

(5) *ŚMDSS*, f. 445b5-7.

(6) *RGVV*, *avataraṇikā* avant 3.1 : *ye tad-* [i. e. *nirmalā tathatā*] *āśritā maṇiprabhāvarṇasaṃsthānavad abhinnaprakṛtayo 'tyantanirmalā guṇās ta idānīṃ vaktavyāḥ*. L'éclat, la couleur et la forme sont les qualités inséparables de la pierre précieuse, comme l'a dit *RGV* 3.37 (cité ci-dessus).

(7) Les *jñāna* et les autres *guṇa* étant impermanents, ils ne sauraient être indifférenciables d'une entité permanente au sens strict.

(8) *ŚMDSS*, f. 445b7-446a6 ; cf. *RGVV* 1.20 (p. 19.1-5).

(9) Lire *mi bden pa* au lieu de *bden pa* (v. H, f. 446a1). Cf. *YG*, f. 56b5.

et du Chemin *(mārga)* menant à l'arrêt *(nirodha)* de la douleur sont en réalité non vraies et impermanentes ; elles ne sont pas des refuges.[1] O Bhagavat, une seule Vérité est, sous ce rapport, au-delà du domaine du caractère du composé. O Bhagavat, ce qui est au-delà du domaine du caractère composé est permanent. Ce qui est permanent a pour qualité d'être non trompeur. O Bhagavat, ce qui a pour qualité d'être non trompeur est vrai, permanent, et un refuge. O Bhagavat, comme il en est ainsi, cette Vérité de l'arrêt de la douleur *(duḥkhanirodhasatya)* *f. 35b*
est ici vraie, permanente et un refuge en réalité. »[2]

Objection : Il est donc contradictoire de soutenir que ce qui est la Vérité du Chemin n'est pas un refuge. — [Réponse :] On a dit cela en visant la Vérité du Chemin non « constitué » *(prabhāvita)* par le *dharmakāya*. Mais il n'y a pas de faute parce qu'il s'agit [au contraire ici] de la Vérité du Chemin « constitué » par le *dharmakāya*. En effet, selon le texte scripturaire cité plus haut[3], il est spécifiquement parlé du [*buddha*] « constitué » par la non-naissance et par le non-arrêt *(anutpādānirodhaprabhāvita)* et qui est « constitué » par le *dharmakāya* en vertu de ces deux [facteurs, à savoir le *mārgasatya* et le *nirodhasatya* constituant le *vyavadānasatya*]. En ce qui concerne le sens du mot *prabhāvita*, parce que le *dharmakāya* est inséparable dans sa nature du *nirodhasatya* — de même que la pierre précieuse est inséparable dans sa nature de son éclat, de sa couleur et de sa forme — la faute de ne pas être un refuge ne se présente pas[4].

(1) C'est que les trois *satya* en question sont *saṃskṛta*, ainsi qu'on vient de le voir (f. 35a1-2 ; cf. *RGVV* 1.20).

(2) Cf. *RGVV* 1.86 (p. 55.18) : *paramārthasatyaṃ yad idam amoṣadharmi nirvāṇam* ; *YG*, f. 56b ; *Daśabhūmikasūtra*, chap. V ; *MMK* 13.1-2 ; 24.8 ; *Prasannapadā*, p. 41 ; *Madhyamakāvatāra* 6.34 ; *Bodhicaryāvatārapañjikā* 9.2 ; L. de La Vallée Poussin, *MCB* 5 (1937), p. 159, 167, 170.

(3) *Supra*, f. 34b7 (: *RGVV* 1.21).

(4) Le *dharmakāya* revêt deux aspects selon *RGV* 1.145 (cité *DzG*, f. 15a-b) en ce qu'il se présente d'une part comme le *dharmadhātu* sous l'aspect de la compréhension immédiate et intuitive (*pratyātmam adhigamadharmam adhikṛtya* ; cf. *RGV* 1.7 et 9), et de l'autre comme son Écoulement *(niṣyanda)* sous l'aspect du *dharma* d'enseignement *(deśanādharma)*, ce *deśanādharma* étant à son tour soit profond *(gambhīra)* soit diversifié *(vicitra)*.

De même, d'après la *RGVV* (1.20), le *dharma* revêt deux formes en tant qu'il se divise en l'*adhigamadharma* — la compréhension et la pratique de la Loi — et en le *deśanādharma* — l'enseignement de la Loi ; et l'*adhigama* est à son tour double puisqu'il renferme la Vérité du Chemin *(mārgasatya)*, qui est la cause *(hetu)* de l'obtention de la délivrance, ainsi que le *nirodhasatya*, qui est le résultat *(phala)* ou la délivrance. Bu.ston a déjà dit (*DzG*, f. 35a2) que le *mārgasatya* se compose des Gnoses des trente-deux *lakṣaṇa*, des dix *bala*, des quatre *vaiśāradya*, etc.

Or, bien que ce *mārgasatya* ne soit pas en soi *pāramārthika* et permanent étant donné qu'il est composé *(saṃskṛta)* et bien qu'il ne soit donc pas un Refuge *(śaraṇa)* permanent et stable (v. *RGVV* 1.20), il se joint au *nirodhasatya* pour constituer, avec ce dernier, les deux Vérités de pureté *(vyavadānasatya)* dont se compose le *dharmakāya* de non-attachement *(virāga)* du Muni, ce *dharmakāya* étant alors « constitué » par la non-naissance et par le non-arrêt *(anutpādānirodhaprabhāvita)* (*RGVV* 1.21 ; cf. 1.11, 4.12). (Sur le *dharmakāya* et le *nirodha* voir aussi *RGVV* 1.12 cité *DzG*, f. 31b, et *supra*, p. 37 et suiv.)

Le *dharmakāya* et le *nirodhasatya* sont donc étroitement liés ; et en tant qu'il constitue

La Gnose consistant en compréhension intuitive *(abhisamayādhigamajñāna)* dont parle le *Laṅkāvatāra*[1] est la Vérité de l'arrêt *(nirodhasatya)* relevant du *dharmakāya* ; la *prajñā* et le *jñāna* sont les Gnoses de concentration *(samāhitajñāna)* et du moment suivant *(pṛṣṭhalabdhajñāna)*. Lorsqu'il est dit « constitué *(prabhāvita)* par cela », il est enseigné que le *nirodhasatya* relevant du *dharmakāya* est inséparable du *samāhitajñāna* et du *pṛṣṭhalabdhajñāna*[2].

En conséquence, s'il est dit que le *dharma* est permanent et que le *saṃgha* est permanent, c'est qu'on fait état d'un refuge *(śaraṇa)* permanent, stable et éternel en se référant intentionnellement à la possession du *dharmakāya* exempt des passions et caractérisé par les deux Vérités de purification *(vyavadānasatya)* appartenant au Muni qui est « constitué » par le *dharmakāya*, ainsi qu'à la Communauté *(saṃgha)*[3] qui est perfectionnée parce qu'elle a atteint le *dharmakāya* très pur et parfait. Mais le *dharmakāya*[4] et le *saṃgha* non « constitués » par le *dharmakāya* ne sont pas permanents.

[Le *tathāgata* permanent, le Refuge principal et le Véhicule unique *(ekayāna)*.]

Dans le *Śrīmālāsiṃhanādasūtra* il est dit[5] : « O Bhagavat, les *tathāgata* ne demeurent pas dans un temps limité. O Bhagavat, c'est que les Tathāgata-Arhat-Samyaksambuddha demeurent jusqu'à
f. 36a l'obtention de la limite ultérieure[6]. O Bhagavat, parce que les *tathāgata* sont les Médecins du monde, leur compassion *(karuṇā)* n'est pas limitée dans le temps et leur vœu n'est pas limité dans le temps. O ! c'est pour le bien du monde qu'un être animé possédant la compassion

un des deux *vyavadānasatya* du *dharmakāya*, le *mārgasatya* (associé au *nirodhasatya*, le deuxième *vyavadānasatya*) participe de la permanence et de la stabilité. Voir *DzG*, f. 35a2-3 et b6. C'est donc en ce sens qu'il est dit que ce qui est le *mārgasatya* peut être considéré aussi comme un Refuge véritable. Sur le *dharma(kāya)* non pourvu du *dharmakāya*, v. *infra*, f. 35b5-6.

(1) Cité ci-dessus, f. 34a6-7.

(2) Cf. *supra*, f. 30a, et p. 129, note 4.

(3) V. *RGVV* 1.21 (p. 20.7) : *dharmakāyaviśuddhiniṣṭhādhigamaparyavasānatvāc ca traiyānikasya gaṇasya* ; cf. 1.20 (p. 19.6) : *saṃgha iti traiyānikasya gaṇasyaitad adhivacanam* ; *ŚMDSS* cité *infra*, f. 36a.

(4) Ce *dharma(kāya)*, qui est considéré comme nominal *(btags pa ba = prājñaptika)*, se distingue du véritable *dharmakāya* dont il a été question plus haut, et qui est indifférencié du *nirodhasatya* (*supra*, f. 35b3).

(5) *ŚMDSS*, f. 440b2-441a7.

(6) *phyi mtha'i mur thug pa = aparāntakoṭiniṣṭha*. V. *RGV* 1.79 ; *RGVV* 1.21, 36 (p. 32), 83 (cité plus haut, f. 32b3), 95.

Le mot *paryantakāla* exprime la notion opposée, et *RGVV* 1.20 (p. 20) parle des deux Refuges limités dans le temps *(paryantakāle śaraṇa)*. — Cf. L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 803 et suiv. ; Notes bouddhiques IX, *Bull. cl. des lettres* (Acad. royale de Belgique), 1929, p. 321 et suiv.

sans limite temporelle et le vœu sans limite temporelle pousse le cri : « O ! »[1] ; et, ô Bhagavat, c'est en énonçant exactement le *tathāgata* même qu'il parle. O ! c'est aussi pour le bien du monde qu'un être animé possédant le *dharma* impérissable, le *dharma* permanent, le *dharma* stable, le refuge, pousse le cri « O ! »[1] ; et c'est en énonçant exactement le *tathāgata* même qu'il parle. O Bhagavat, puisqu'il en est ainsi, les Tathāgata-Arhat-Samyaksambuddha sont le refuge impérissable, le refuge permanent, le refuge stable jusqu'à l'obtention de la limite ultérieure dans un monde sans refuge *(aśaraṇa)* et sans défense *(atrāṇa)*[2]. O Bhagavat, ce qu'on appelle « *dharma* » est une expression *(adhivacana)* pour l'enseignement du Chemin du Véhicule unique *(ekayāna)*. O Bhagavat, ce qu'on appelle « Communauté » est une expression pour l'assemblée des trois Véhicules. O Bhagavat, ces deux refuges sont appelés des refuges qui lui sont subordonnés, et ils ne sont pas le refuge principal[3]. Comment cela ? O Bhagavat, le *dharma* enseignant le Chemin du Véhicule unique est la position finale de la compréhension du *dharmakāya*[4]. O Bhagavat, en dehors de cela le *dharma* enseignant le Chemin du Véhicule unique n'a pas d'activité. O Bhagavat, puisque l'assemblée des trois Véhicules a peur, elle prend refuge dans le *tathāgata* ; elle cherche un moyen d'issue, elle est f. 36b
sujette à instruction *(śaikṣa)*, elle a une besogne à accomplir, et elle se dirige vers le suprême et parfait Éveil. Ainsi ô Bhagavat, ces deux refuges ne sont pas le refuge principal, ils sont des refuges limités dans le temps. »[5]

Ainsi, parce qu'ils sont limités dans le temps, le *dharma* et le *saṃgha* ne sont pas permanents par tournure *(paryāya)* ; mais dans la relativité *(saṃvṛti)* le *buddha* est permanent, stable et impérissable par tournure, car il n'a pas de limite temporelle. Alors que le permanent et le stable ne sont pas en réalité permanents et stables, ils sont permanents et stables à la façon du rêve ou de la création magique *(māyā)* ; car il est dit dans le *Mahāparinirvāṇasūtra*[6] : « Ceux qui sont doués de *prajñā* savent que le permanent, stable et éternel existe comme une simple *māyā* » ; « la[7] non-existence *(mi gnas pa)* est ce qui

(1) Cf. le passage de l'*Avataṃsaka* cité ci-dessus, f. 5a-b.

(2) Sur *atrāṇa* et *aśaraṇa* v. *RGVV* 1.20-21 (qui renvoie, p. 20.10, au *ŚMDSS*).

(3) Cf. l'expression *aṅgaśaraṇa* « refuge subordonné » dans *RGVV* 1.20 (p. 20.2).

(4) Cf. *ŚMDSS* H, f. 440b1 : *chos kyi sku rtogs pa'i mtha' ni theg pa gcig gi mtha' lags so//* « La *koṭi* (?) qui comprend le *dharmakāya* est la *koṭi* (?) du Véhicule unique ».

(5) Cf. *RGVV* 1.20 (p. 19.6 et suiv.) : *saṃgha iti traiyānikasya gaṇasyaitad adhivacanam/ sa ca nityam sabhayas tathāgataśaraṇagato niḥsaraṇaparyeṣī śaikṣaḥ sakaraṇīyaḥ pratipannakaś cânuttarāyāṃ samyaksambodhāv iti/ ... na hi śaraṇaṃ śaraṇaṃ paryeṣate/ yathaivâśaraṇāḥ sattvā yena tena bhayena bhītās tatas tato niḥsaraṇam paryeṣante tadvad arhatām apy asti tad bhayam yatas te bhayād bhītās tathāgatam eva śaraṇam upagacchanti/ yaś caivam sabhayatvāc charaṇam upagacchaty avaśyaṃ bhayān niḥsaraṇaṃ sa paryeṣate/ niḥsaraṇaparyeṣitvāc ca bhayanidānaprahāṇam adhikṛtya śaikṣo bhavati sakaraṇīyaḥ/ śaikṣatvāt pratipannako bhavaty abhayam ārṣabhasthānam anuprāptuṃ yad utânuttarāṃ samyaksambodhim/ tasmāt so 'pi tadaṅgaśaraṇatvān nâtyantaṃ śaraṇam/*

(6) *MPNS*[1], f. 158b7-159a1. Cf. *YG*, f. 57a5.

(7) *MPNS*[2], kha, f. 227a3-4. Cf. *DzG*, f. 31a, 33a7.

se dit « *māyā* », et si le *tathāgata* est pareil à une *māyā* on demande comment il existe ».

En conséquence, si les trois lieux de refuge ne sont pas différents au Sens absolu, il n'y a au Sens absolu qu'un refuge unique, car les trois s'unissent dans l'unique *buddha*. Il est dit dans le *Mahāparinirvāṇasūtra*[1] : « Dans tous les corps la tête est le chef, et de la même manière le *buddha* lui-même est le chef. De même que la tête, la main et le pied n'existent pas séparément du corps, ainsi le *buddha*, le *dharma* et le *saṃgha* n'existent pas séparément. Leur séparation a toutefois été enseignée, à titre d'échelle, afin de délivrer les enfantins *(bāla)*. Ne pensez pas que, dans la réalité du *dharma*, les trois soient différenciés en une triple base. »

Et dans le *Śrīmālāsiṃhanādasūtra* il est dit[2] : « O Bhagavat, f. 37a prendre refuge avec une foi *(śraddhā)* complète en l'Écoulement de la *dharmatā*, c'est prendre refuge dans deux [refuges][3]. O Bhagavat, prendre refuge dans le *tathāgata*, ce n'est pas prendre [refuge] avec une foi complète en l'Écoulement de la *dharmatā* ; ô Bhagavat, la prise de refuge dans le *tathāgata* est la prise de refuge réelle. O Bhagavat, il faut comprendre que les deux [autres] prises de refuge sont aussi réellement le terme *(mtha')* dit « prise de refuge dans le *tathāgata* ». Comment cela ? O Bhagavat, le *tathāgata* n'est pas une chose, et les deux [autres] refuges n'en sont pas une autre. O Bhagavat, le *tathāgata* lui-même est les trois refuges. Comment cela ? O Bhagavat, c'est que ce *dharma* enseignant le Chemin du Véhicule unique *(ekayāna)* est la parole du *tathāgata* précellent, et qu'il est muni des quatre savoirs analytiques *(pratisaṃvid)* du rugissement de lion *(siṃhanāda)* du *tathāgata*[4]. O Bhagavat, les deux Véhicules que le *tathāgata* a établis, par l'établissement d'un moyen salvifique *(upāya)*, pour les [gens] selon leur adhésion convaincue sont aussi pour les gens du Mahāyāna[5]. O Bhagavat, [même] le nom de ces deux Véhicules n'existe pas : ô Bhagavat, en réalité le Véhicule unique est ici le Véhicule réel ; aussi les trois Véhicules y sont-ils inclus en réalité. »[6]

Le refuge ultime unique, le Véhicule unique, est par conséquent de sens certain *(nītārtha)*[7].

(1) *MPNS*[1], f. 156b1-4.

(2) *ŚMDSS*, f. 441b2-442a3.

(3) Le *dharma* et le *saṃgha*. V. *RGVV* 1.3 : *ye sattvās tathāgatena vinītās te tathāgataṃ śaraṇaṃ gacchanto dharmatāniṣyandābhiprasādena dharmaṃ ca saṃghaṃ ca śaraṇaṃ gacchanti*. — Sur le *niṣyanda* cf. *supra*, p. 96, note 4, et p. 141, note 4.

(4) Sur les quatre *pratisaṃvid* voir la bibliographie réunie par E. Lamotte, *La somme du Grand Véhicule*, p. 53*-54*. Sur le *siṃhanāda* du Buddha et son enseignement de sens direct et certain *(nītārtha)* v. *supra*, p. 123, note 2.

(5) H (f. 442a1) et l'édition de Tsukinowa (p. 116) portent *theg pa chen po* bdag *ñid kyi slad du lags so*. Le *hīnayāna* et le *pratyekabuddhayāna* n'auraient pas d'existence indépendante parce qu'ils ont la nature du *mahāyāna*. — Voir aussi *AMS*, f. 253a-b.

(6) H (f. 442a2) et l'édition de Tsukinowa (p. 116) portent *theg pa cig po ni theg pa yaṅ dag pa lags te*. — Cf. *ŚMDSS*, f. 440a3 : *ñan thos daṅ/ raṅ saṅs rgyas kyi theg pa rnams ni theg pa chen po la yaṅ dag par 'du ba'i slad du ste.*

(7) Sur l'*ekayāna* v. *Théorie*, p. 177 et suiv. — Conformément au principe qui sera

[11. LA TRANSCENDANCE DU *tathāgatagarbha* ET LA FOI[1].]

Ainsi le sens du *tathāgatagarbha* — sens profond qui a été prêché intentionnellement — ne relève pas du domaine des Saints *(ārya)* parmi les Auditeurs *(śrāvaka)* et Pratyekabuddha, et seuls ceux qui ont la foi *(śraddhā)* en le Samyaksambuddha le comprendront[2]. Parce que ce sens est très difficile à comprendre et à approfondir, il faut qu'on le comprenne en suivant l'autorité scripturaire *(āgama)* *f. 37b*
du Tathāgata. Son sens n'a pas été révélé par les autres *āgama* non étendus, car il n'y a pas été enseigné ; et abstraction faite du Tantra ultérieur, ce sens n'a pas été clairement établi même par les [Écritures] très étendues, car même s'il y a été enseigné implicitement l'enseignement n'est pas explicite[3].

Par conséquent, les Sūtra établissant le sens du *tathāgatagarbha* sont des *āgama* qui font connaître clairement, et conformément au système employé par Bhagavat dans les Sūtra, le sens qui, selon l'analyse faite par Bhagavat Maitreya et par Ārya Asaṅga[4], a été prêché intentionnellement au moyen d'une fondation intentionnelle et d'un motif *(prayojana)* intentionnel, avec incompatibilité avec la matière[5] ; c'est le sens des Sūtra cités comme des autorités dans l'*Uttaratantra* et dans son commentaire, ainsi que des Sūtra comme le *Mahābherī*, etc., qui n'y sont pas cités mais qui sont pareils. Il n'y a pas d'*āgama* constitué par d'autres Sūtra ni d'*āgama* mensongers ; et le sens des Sūtra n'est pas personnel et inventé, car Bhagavat lui-même est le *pramāṇa*[6].

formulé plus loin (f. 37b) selon lequel seuls les textes du Tantra ultérieur *(rgyud phyi ma)* sont pertinents dans une discussion du *tathāgatagarbha*, Bu.ston cite de préférence le *ŚMDSS* (plutôt que le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, qui traite en détail de la question de l'*ekayāna*, et dont *RGV* 2.58 dit qu'il est à expliquer aux gens lorsqu'on leur expose le *dharmatattva*). Sur la place qu'occupent les Prajñāpāramitāsūtra à ce point de vue cf. *supra*, p. 9, note 1.

(1) Alors que les dernières sections du *DzG* ont traité des quatre premiers motifs énumérés dans *RGV* 1.157, cette section du *DzG* n'a pas de rapport direct avec le dernier de ces *prayojana* — l'élimination de l'*ātmasneha* et la production de la *mahāmaitrī*, et elle développe le thème de la *śraddhā* déjà abordé dans la section précédente.

(2) Sur la *śraddhā* v. *supra*, p. 60, et *Théorie*, p. 299 et suiv. Cf. le *ŚMDSS*, cité dans *RGVV* 1.25 et 153 ; et l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa* cité dans *RGVV* 1.1 ; *RGV* 4.20, 51, 89 ; 5.9.

(3) Sur l'*uttaratantra*, v. *supra*, p. 1 note 1, p. 12, note 4, p. 69, note 4.

(4) V. *supra*, p. 67, note 1.

(5) Ce sont les trois conditions nécessaires d'un enseignement intentionnel *(ābhiprāyika)* de sens indirect *(neyārtha)* ; v. *supra*, f. 12a et suiv.

(6) Cf. Dignāga, *Pramāṇasamuccaya* 1.1 (et Prajñākaragupta, *Pramāṇavārttikabhāṣya* 2, stances liminaires) sur le Buddha comme autorité :

pramāṇabhūtāya jagaddhitaiṣiṇe praṇamya śāstre sugatāya tāyine/

Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*, 2.30 et suiv.

Dans l'*Uttaratantra* il est dit[1] : « Parce que dans ce monde il n'y a pas de plus grand érudit que le Jina et que c'est l'Omniscient — et non point un autre — qui connaît la réalité suprême en entier d'une façon exacte, un Sūtra prononcé par le Sage lui-même ne doit donc pas être ébranlé ; un dommage causé à la méthode du Muni nuira à la Bonne Loi ». La raison en est que la dénégation consiste à dire que le Saint *(ārya)* n'est pas un Saint parce qu'il n'est pas d'accord avec l'opinion qu'on soutient soi-même. Toutes les accumulations d'actions tendant à rejeter le *dharma* ainsi que le mépris du *dharma* enseignant la *śūnyatā* — le *dharma* de Sens absolu que l'[Ārya] a prêché — proviennent des souillures *(kleśa)* d'une mauvaise théorie qui s'attache au sens littéral *(yathāruta)* à cause d'une confusion touchant le sens réel ; n'attachez donc pas vos esprits à l'impureté d'une mauvaise
f. 38a théorie consistant en l'attachement conceptuel *(abhiniveśa)* au sens littéral. L'*Uttaratantra* dit[2] : « Ils dénient les Ārya et méprisent le *dharma* que ces derniers ont prêché ; tout ce *kleśa* résulte de la théorie consistant en attachement conceptuel des gens confus. L'esprit ne doit donc pas s'attacher à l'impureté de la théorie consistant en attachement conceptuel : un vêtement propre peut être transformé par la teinture, mais non point celui qui est imprégné de graisse. »[3]

Ainsi, en ce qui concerne la cause de l'accumulation de l'action d'abandonner le *dharma* par une théorie comportant l'attachement conceptuel, l'abus du *dharma* profond résulte d'un esprit faible qui possède naturellement peu de *prajñā* ; du manque d'adhésion convaincue *(adhimukti)* au *dharma* profond de la Vacuité *(śūnyatā)* ; du fait de s'appuyer sur l'orgueil erroné en s'imaginant qu'on a compris sans erreur lorsqu'on a compris le sens à travers ; de l'obscurcissement procédant des Imprégnations d'Écoulement issues de l'accumulation, dans des existences antérieures, d'actions tendant à l'abandon du *dharma* ; de l'acceptation du sens indirect *(neyārtha)* et littéral *(yathāruta)* comme la vérité ; du désir de gain quand on s'imagine qu'il sera profitable d'accepter une théorie donnée ; de la force des mauvaises théories jointes à des Imprégnations sans commencement ; du fait de suivre un mauvais ami qui abandonne le *dharma* ; du fait

(1) *RGV* 5.20 :

yasmān neha jināt supaṇḍitatamo loke 'sti kaścit kvacit
sarvajñaḥ sakalaṃ sa veda vidhivat tattvaṃ paraṃ nâparaḥ/
tasmād yat svayam eva nītam ṛṣiṇā sūtraṃ vicālyaṃ na tat
saddharmapratibādhanaṃ hi tad api syān nītibhedān muneḥ//

(2) *RGV* 5.21 :

āryāṃś câpavadanti tannigaditaṃ dharmaṃ ca garhanti yat
sarvaḥ so 'bhiniveśadarśanakṛtaḥ kleśo vimūḍhātmanām/
tasmān nâbhiniveśadṛṣṭimaline tasmin niveśyā matiḥ
śuddhaṃ vastram upaiti raṅgavikṛtiṃ na snehapaṅkāṅkitam//

La traduction du premier hémistiche citée par Bu.ston diffère de celle du bsTan.'gyur.

(3) Cf. *Catuṣpariṣatsūtra* (éd. Waldschmidt), p. 450 et 454 ; Dhammapāla, *Paramatthadīpanī Udānaṭṭhakathā* (éd. Woodward), p. 284.

de se séparer de l'ami de bien ; et d'une adhésion convaincue inférieure consistant en l'attachement conceptuel à une théorie erronée. Alors le fait de distinguer par invention personnelle et par jactance entre un *dharma* bon et mauvais[1] ainsi que la dénégation de l'[Ārya-]Pudgala constitue un très grand dommage *(ādīnava)*, et il a donc été déclaré qu'il n'y a pas d'occasion pour [l'obtention de] la délivrance. Dans l'*Uttaratantra* il est dit[2] : « Par faiblesse d'esprit, par manque d'adhésion convaincue pure, par le fait de s'appuyer sur l'orgueil erroné, par le fait qu'ils sont obnubilés en leur soi par la ruine du bon *dharma*, par le fait de prendre le sens indirect pour la réalité, par le désir pour le gain, par la force de la théorie spéculative, par le service rendu à ceux qui repoussent le *dharma*, par le fait d'être éloignés de ceux qui soutiennent le *dharma*, et par le fait que leur adhésion est inférieure ils abandonnent les *dharma* des Arhat. Les sages ne doivent pas craindre le feu, le terrible serpent venimeux, le meurtrier, et l'éclair autant que la ruine du *dharma* profond ; [en effet,] le feu, le serpent, *f. 38b*
l'ennemi, et le feu de la foudre ne font que tuer, mais à cause d'eux on n'ira pas dans la très terrible destinée des damnés dans l'Avīci. Un homme qui, en suivant constamment un mauvais ami, est mal disposé envers le Buddha, commet le péché du meurtre de son père, de sa mère et d'un Arhat, et divise la Communauté excellente[3] sera rapidement délivré en méditant bien sur la *dharmatā*[4] ; mais comment obtenir la délivrance quand son esprit est hostile au *dharma* ! »

Le Bodhisattva qui désire se défendre lui-même ne doit donc pas se précipiter avec jactance et violence sur le *dharma* ; et possédant en lui-même le savoir inclusif conforme au *dharma* avec le *dharma* de la connaissance intuitive[5], il doit continuer à réfléchir, l'esprit affligé, au fait qu'il ne le connaît pas lui-même et que cela relève du domaine de l'Omniscient. Dans le *Śrīmālāsiṃhanādasūtra* il est dit[6] :

(1) Cf. *supra*, f. 32a7 et 30a4.

(2) *RGV* 5.22-24 :

dhīmāndyād adhimuktiśuklavirahān mithyābhimānāśrayāt
saddharmavyasanāvṛtātmakatayā neyārthatattvagrahāt|
lobhagredhatayā ca darsanavaśād dharmadviṣāṃ sevanād
ārād dharmabhṛtāṃ ca hīnarucayo dharmān kṣipanty arhatām||22||
nâgner nôgraviṣād aher na vadhakān naivâśanibhyas tathā
bhetavyaṃ viduṣāṃ atīva tu yathā gambhīradharmakṣateḥ|
kuryur jīvitaviprayogam analavyālārivajrāgnayas
taddhetor na punar vrajed atibhayām āvīcikānāṃ gatim||23||
yo 'bhīkṣṇaṃ pratisevya pāpasuhṛdaḥ syād buddhaduṣṭāśayo
mātāpitrarihadvadhācaraṇakṛt saṃghāgrabhettā naraḥ|
syāt tasyâpi tato vimuktir aciraṃ dharmārthanidhyānato
dharme yasya tu mānasaṃ pratihataṃ tasmai vimuktiḥ kutaḥ||24||

(3) Il est fait allusion aux péchés dits *ānantarya*.

(4) *chos ñid.* — Cf. la stance citée ci-dessus, f. 8b.

(5) *raṅ rig pa* traduit sans doute un terme comme *(svapraty)ātmavedya* (plutôt que *svasaṃvedana*) ; cf. *supra*, p. 92, note 3, et les expressions *(sva)pratyātma-gati*, *°jñāna*, etc.

(6) *ŚMDSS*, f. 450b7-451b3.

« O Bhagavat, cette triade[1] consiste à ce qu'un fils de famille ou une fille de famille défend son soi sans blesser ni détruire les *dharma* profonds, et entre aussi dans le Chemin du Mahāyāna. Quelle est cette triade? O Bhagavat, des fils de famille ou des filles de famille possèdent le *dharma* profond de la connaissance intuitive[2] ; et, ô Bhagavat, des fils de famille ou des filles de famille possèdent le savoir inclusif conforme au *dharma*[3]. O Bhagavat, après que des fils de famille ou des filles de famille ont recherché, l'esprit affligé, le savoir du soi dans les *dharma* profonds, ils se disent : « Je ne le connais pas moi-même, le *tathāgata* connaît parfaitement ce sens »[4] et soumettent leur pensée *(citta)* à Bhagavat ; et ils sont doués de cette soumission[5]. O Bhagavat, cette triade consiste à ce qu'un fils de famille ou une fille de famille
f. 39a défend son soi sans blesser ni détruire les *dharma* profonds, produit aussi beaucoup de mérite, et entre aussi dans le Chemin du Mahāyāna. O Bhagavat, fils de famille ou filles de famille — les êtres animés différents de cette triade qui ont tenu avec insistance des *dharma* profonds pour les meilleurs (: *parāmarśa*) s'emparent d'une pensée précipitée[6], enseignent avec attachement conceptuel *(abhiniveśa)*, et font des proclamations. O Bhagavat, je dis qu'ils tournent le dos au bon *dharma*, qu'ils sont eux aussi des hétérodoxes et des semences pourries : même devant le roi ils sont à extirper[7]. O Bhagavat, ces semences pourries doivent être bien anéanties par le monde (des êtres, *jagat*) comprenant les dieux, les hommes et les *asura*. »

(1) La triade des vertus du *kulaputra* et de la *kuladuhitṛ* énumérées plus loin.

(2) *so so raṅ gis rig pa.*

(3) *chos daṅ mthun par sdud pa'i šes pa*. Cf. *ŚMDSS*, f. 450a-b : *ṅa'i ñan thos gaṅ dag dad pa daṅ ldan žiṅ dad pa'i dbaṅ du byed pa de dag ni dad pa'i snaṅ ba la brten nas/ chos daṅ mthun par sdud pa'i šes pas 'di la ṅes par 'gyur ro/ /lha mo/ chos daṅ mthun par sdud par* [sic : N et H ; P lit *sdud pa'i* selon l'édition de Tsukinowa, p. 154] *šes pa žes bya ba ni/ lha mo/ dbaṅ po'i rnam par rig pa yid kyi spyod yul la rnam par lta ba daṅ/ las kyi rnam par smin pa la rnam par lta ba daṅ/ dgra bcom pa rnams kyi gñid la rnam par lta ba daṅ/ sems la dbaṅ du gyur pa rnams kyi bsam gtan la dga' ba daṅ bde ba la rnam par lta ba daṅ/ ñan thos daṅ/ raṅ saṅs rgyas rnams kyi 'phags pa'i rdzu 'phrul la rnam par lta ba ste/ lha mo/ rnam par lta ba'i raṅ bžin rnam pa lṅa la mkhas pa 'di daṅ ldan na/ lha mo/ da ltar daṅ/ ṅa 'das pa'i 'og ma 'oṅs pa'i dus na ṅa'i ñan thos dad pa daṅ ldan žiṅ dad pa'i dbaṅ du byed pa de dag dad pa'i snaṅ ba la brten nas chos daṅ mthun par sdud pa'i šes pas raṅ bžin gyis yoṅs su dag pa daṅ/ sems kyi[s] ñe bar ñon moṅs pa la ṅes par 'gyur ro//* Ainsi donc, le savoir inclusif conforme au *dharma* repose sur l'action de la foi *(śraddhā)*.

(4) Cf. le *MMS* cité ci-dessus, f. 31b ; *Śikṣāsamuccaya* 3, p. 55 : *yeṣu câsya gambhīreṣu buddhinâvagāhate tatra tathāgata eva sākṣīti kṛtvā na pratikṣipati: tathāgata eva jānīte nâhaṃ jāne* ; Majjhimanikāya I, p. 480.

(5) Le texte du *ŚMDSS* dans le bKa'.'gyur porte *sems rnam par gtod pa de daṅ ldan pa lags so.*

(6) Alors que le *DzG* porte *gob lob*, H lit *go lob* (Tsukinowa [p. 158] lit go ba lob). La bonne leçon semble être *go lob* (= *myur ba*, s'appliquant à un sens qu'on « saisit » [*grah-* ; cf. *supra*, p. 76, note 2] « vite » sans avoir réfléchi suffisamment).

(7) Cf. *supra*, f. 31b.

Ayant bien écarté le sens entaché de prise littérale *(yathārula)* du très profond *tathāgatagarbha*, le Bhikṣu Rin.chen.grub a composé cet « Ornement qui pare [le *tathāgatagarbha*] ».

Puissent les êtres animés infinis se rendre présent le *tathāgatagarbha* en vertu de ce bien![1]. Et s'il s'y trouve des erreurs nombreuses, puissent les érudits, les Guru *(bla ma)* ainsi que les dieux, le pardonner!

* * *

Ce traité, intitulé « L'ornement qui éclaire et pare le *tathāgatagarbha* », fut terminé en l'an *vikārin*[2] au quinzième jour du mois du cheval, le mois du Grand Miracle[3]. Le scribe fut le moine bSod.nams.grub, le disciple respectueux de l'excellent et glorieux Guru *(bla ma)*.

Puisse ce travail dessécher le grand océan des douleurs du cycle des existences *(saṃsāra)*!

ŚUBHAM II

(1) Sur ce colophon voir le *Chos rje rnam gñis kyi dgoṅs bšad ñi ma'i 'od zer* de 'Ba'.ra.ba.rGyal.mtshan.dpal.bzaṅ (XIVe siècle), fol. 257a-b.

(2) L'année *sgyur byed*, la trente-troisième du cycle sexagénaire de Bṛhaspati, équivaut à *sa phag*, et donc à l'an 1359.

(3) Le *rta'i zla ba* équivaut à *rta chen* = *mchu (māgha)*, le premier mois tibétain, connu aussi comme le mois du Grand Miracle *(cho'phrul)* parce qu'on célèbre alors la fête de ce nom. Cf. lCaṅ.skya.Ṅag.dbaṅ. Blo.bzaṅ.chos.ldan, gSuṅ.'bum, cha, f. 73a.



INDEX DES SŪTRA ET ŚĀSTRA ET DES DOCTEURS CITÉS DANS LE *MDZES RGYAN*

INDEX DES NOMS PROPRES ET DES TERMES INDIENS[1]

(1) Pour les noms propres et les titres de textes mentionnés ou cités dans le *mDzes rgyan* voir l'Index spécial, *supra*, p. 151.

INDEX DES NOMS PROPRES ET DES TERMES TIBÉTAINS

ADDENDA

P. 37, lignes 10-11. Peut-être faut-il traduire (suivant le texte sanskrit ainsi que la version tibétaine de rÑog Blo.ldan.šes.rab) : « ... doué du [lire : des] *buddhadharma* inséparable[s], le savoir d'affranchissement, inconcevable[s] et dépassant les sables de la Gaṅgā ». La syntaxe de la version du bKa'.'gyur est passablement obscure ; cf. addendum à p. 104, ci-dessous.

P. 42. 'Ba'.ra.ba rGyal.mtshan.dpal.bzaṅ fait état aussi de la notion du *tathāgatagarbha* qui expérimente la douleur (v. *Chos rje rnam gñis kyi dgoṅs bšad ñi ma'i 'od zer*, na, f. 263a-b).

P. 47, lignes 11-12. Sur la leçon *sūcyate* voir la remarque additionnelle à la fin de la note 1, page 38.

P. 78, ligne 6. La version tibétaine citée par Bu.ston porte *'du šes kyi rnam pa thams cad* [*sarvasaṃjñākāra°?*] *yoṅs su sel ba'i phyir.* Le texte sanskrit dans la *RGVV* (p. 24) lit : *apanīteṣu ca sarvasaṃjñākṛtabandhaneṣu* « tous les liens créés par la notion ayant été enlevés... ».

P. 80, ligne 10. Le mot tibétain *ži ba* traduit à la fois *śānta* et *śiva*.

P. 104, lignes 22-27. Suivant le texte sanskrit cité dans la *RGVV*, il faut peut-être traduire : « En effet, ô Bhagavat, le *tathāgatagarbha* est Vide des gaines de tous les *kleśa* qui existent séparément, le[s ?] savoir[s ?] de non-affranchissement ; et, ô Bhagavat, le *tathāgatagarbha* est non-Vacuité [lire : non Vide] du [lire : des] *buddhadharma* qui n'existe[nt] pas séparément, le savoir d'affranchissement, inconcevable[s] et dépassant les sables de la Gaṅgā ». Cf. addendum à p. 37.

La notion de l'*(a)muktajñ(ān)a* est discutée brièvement par L. Schmithausen, *WZKS* 15 (1971), p. 132, mais sans mention du désaccord curieux entre les versions du bKa'.'gyur et du bsTan.'gyur de ce passage qui parle de ce qui est *muktajña* et *amuktajña*.

P. 119, note 4. Lire : ...*ātmeti kṛtvā* (tib. *bdag tu byas pa ste*). — Cf. *RGV* 1.37 : *paramātmātmanairātmyaprapañcavyupaśāntitaḥ*, et *DzG*, f. 30b. (Cf. L. Schmithausen, *loc. cit.*).

P. 133, lignes 20-27. Voir l'addendum à p. 37, ci-dessus.

TABLE DES MATIÈRES

IMPRIMERIE A. BONTEMPS
LIMOGES (FRANCE)
Dépôt légal : 1er trimestre 1973